

کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

۱۴۸

۷۵

بازار شرف و از بازار محمد و محتفای او
کتاب سفر



۱۴۱۱
۹۰۲

من الغزالی و منفعلی
ارحوان ابن الصیر و لدی
لدی و هکذا ما لیرتکب است الله



انتقل هذا الكتاب الى
بالقطع في شهر
ربيع الاخر ۱۳۳۱



[Faint handwritten text, mostly illegible]

۱
۱
۲
۳
۳
۵
۶
۸
۷
۶
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۳۱
۵۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتاب حاج میرزا آقاسی خانی و سفرنامه

مؤلف

مترجم

شماره قفسه ۱۴۸۱۳

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب ۹۰۳۱۵

۱۱۷۹۵

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
کتابخانه



۱۴۱۳
۹۰۳۱۵

طالع من الخیر الی وینقل الی
الغدو ارجوان کمال الصبر ولدی
مؤلف ولدی و هکتا بالبرکت ان الله



انتقل هذا الكتاب الى
بالقطعي في
وسع الا...



[Faint handwritten text, likely bleed-through from the reverse side]

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتابخانه علامه مجلسی و آیت الله العظمی بروجردی و آیت الله العظمی خراسانی و آیت الله العظمی تهرانی

مؤلف

مترجم

شماره قفسه

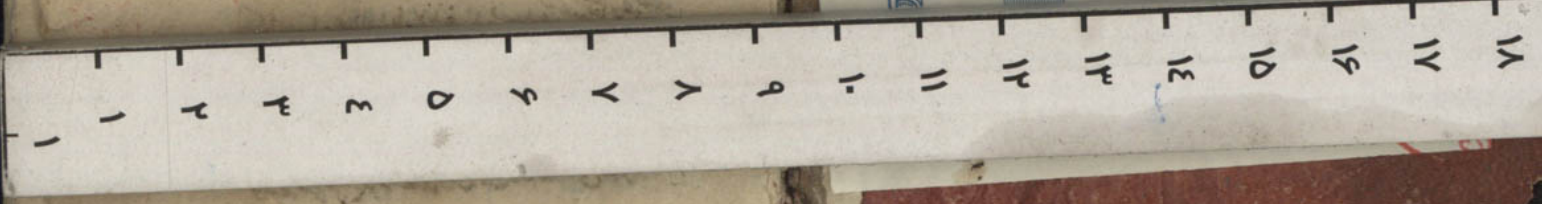
۱۴۱۳

۹۰۳

کتاب

اسلامی ایران

۱۱۷



وَأَمَّا كَلِمَاتُ الَّذِينَ
يَقُولُونَ هُمْ أُمَّةٌ
مُتَّبِعَةٌ لِمَنْ كَفَرُوا
وَمَا يَتَّبِعُونَ إِلَّا
الْبُهْتَانَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال المحقق من سره وانقضاء القبح يدل على صدقه **قول** يمكن ان
يكون مراده ان انقضاء القبح عن اضافته الى بدل على صدقه في كل
موضع يحكم العقل بقبح الكذب وهو كل موضع لا يتصور في الكذب
فان في بعض مواضع تجازي ويد عليه فلما كان من جملة ما جاء به النبي
صادق في جميع الاحوال ثبت صدقه وعموما والحاصل ان العقل
يكنى حكمه بقبح الكذب في خصوص الكلام المضمن لصدقه وعموما اذ
لا يتصور نفع في هذا الكلام يخرج عن القبح لا يرد على الاشياء
في الكلام الذي اخبر بهذا الكلام عن صدقه فانه اجازة انتم عن صدق
نفسه كما قيل ان مدلول الجملة الجزئية هو الصدق والكذب احتمالا
عقل خارج عن مدلوله ويمكن الاستدلال على حكم العقل بصدقه في
هذا الخبر بخصوصه وفي جميع الاجازات لولا انه لم يكن له فائدة اذ
يجوز الكذب في جمعه ولا يتحقق دليل يورث الظن بصدقه بل كل ما
يدل على صدقه تقا يورث العلم به ولا يورث الظن اليقيني ولا فائدة
الاجازة سوى ايراد الظن او العلم بمضمونه وتعلم يقين ان
حكم العقل به هو العلم بان لا ينبغي ان يصدق عنه تقا وهو معنى
القبح ثبت هذا ان العقل يحكم بقبح الكذب خصوصا وعموما
يمكن ان يكون مراده ان انقضاء القبح يدل على صدقه تقا وعموما بلا
توسط خبر معلوم الصدق وذلك لانه تقا عنى مطلق الاجازة

الى الكذب ولو كان الى ذلك ساجزا فرضا من العباد وغيره من الخلق
وظن ان افعال الخير اليهم يحتاج الى الكذب فان افعال الخير لهم
واللطف بهم ما فيها يتعلو بها التكليف او في غيره والثاني لاقناع
فيه الى الاجازة بل في الاجبار والاجابة عنه والاول مما لا
يحسن الكذب لاجله لان من لا يشرح فيه الصدق ولو كل الى عمله
على سوء صنعه ولا في مكافات فعله كان حسنا ففي مثل هذه الصور
يحكم العقل بقبح الكذب لانه قبح لا يحسن ارتكابه الا بالانقضاء
ضرورة او بالتردد بينه وبين قبحه ليا ويبر او يرد عليه وليس في
شيء من التقديرين ما ذكرناه على ما علمت **قال** الك وهو ان الكذب
في الكلام الكذب والصدق كما يطلقان على مطابقه للنسبة
وعدمها كذلك يطلقان على الاجازة عن الشيء على ما هو به والاول
لا على ما هو به وهو المراد بالكذب في الدليل والكلام كما يطلق على
ما به التكلم يطلق على التكليم كالسلام بمعنى التسليم وهو المراد
تفادير وان الكذب في الكلام ليس من قبيل الافعال بل من صفات
اللفظ فالاولى ان يقر في الكلام الموصوف الكذب في جميع **الاجازة**
كان مشتقا على حسن كالكذب السابق هذه الغاية على مذهب
بعض المتأخرين حيث حكم بقبح الكذب مطروما على ما هو مذهب المتأخرين
فلا فائدة من انما يحكم بقبح الكذب لولا ان كانا صاعكف والشرح
كشف عن حسنة وعندهم ان الشرح انما يكشف عن الواقع وليس

يمكن دفع هذا الاخير بان التجزيع غير متحقق الآن لكن الكلام في انه
 هل يتبين على ما يمكن ان يتطرق اليه زوال اولاهل هو من يد
 الوهم او العقل فالاستدلال على عدم تطرقه فيما سياتي يلزم
 الفساد ويجوز ان يكون على عدم امكان الكذب في نفس الامر واما
 الجزم لا يتحقق الا في الميقين غير نافع فيما نحن فيه لان الجزم في غير
 الميقين وان لم يحصل لكن ربما يشبه الامر فيجب الايمان ما ليس
 بجزم جزمه فهذا الذي يحسب غير الجزم الا بوقوع وثوقه بالا
 المذكور فلا يلزم المفسد على مثل هذا الجواز والاحتمال الذي
 لا يحسب صاحبه متحقق بل بنفسه فلا يتم الدليل وضع وقوع الاستثنا
 المذكور كما بره **قال القم والنقص** على الله تعالى اجماعا والدليل المراد
 اثبات هذه المقدمة بالاجماع بل ان هذه المقدمة اجماعا يتفق
 العقلاء على حقيقتها او بداهتها والفرق فلا يرد ان دعوى اجماع
 في هذه المقدمة يجعل الدليل مستدركا اذا اجماع في اصل للمط
 حاصل **قال الشافعي** وقت صدقها وكذبها تعاقبت وقت تحقق
 مجموع الصدق والكذب المذكورين فلا يرد ان كذب الكلام النفسي
 يتحقق بوقت دون وقت بل هو قديم دائم نعم يمكن ان يقع من كذب
 كذبه في بعض الاوقات اكل وانما ممن يدوم كذبه فلا حاجة الى
 الاكلية بوقت دون وقت **قال الشافعي** ان الكلام ان يقصد وان يد
 يعني ان استعمال هذه المقدمة وهو تنزيهه تعالى عما عن الصبح والنقص

الاصح في مقام الزام العشر الا في مثل هذا المقام الذي لا ياتي
 فيه الزام وانما المراد في محسن المرام ولما لم يصح استعماله في
 الكذب عن الكلام اللفظي مع ان اللفظية **قال الشافعي** من صدق
 والكذب **قال** حاصل ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام
 النفسي ولما بطل اللزوم بطل اللزوم ولا يحكي انه يلزم امتناع
 ايجاد الكلام اللفظي للدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله تحت
 قدرته فتامع انه تعالى خلقه في العبد بناء على قاعدة خلق الاجمال
 العباد فالذي يمتنع منه تعالى ايجادها على وجه ينسب لها في الظاهر
 خلقه في غير المكلف فيصح ان يكون ايجادها في غير العباد وفي
 غير مقدوره تعالى ملزم وهو الكلام النفسي الصادق والاذني
 صادرة عن تعالى ايجادها وما يمتنع بالنظر الى ما هو موجب في غير مقدوره
 او نقول حدث اللفظ الكاذب عنه تعالى في غير المكلف هو قول
 يمتنع بالذات وهو قيام صفة ناقصة هو المعنى الكاذب به تعالى
 الموقوف على الممتنع بالذات غير مقدوره وانما جزمه يكون مكلما
 ظاهرة وايضا فان خلق هذه الالفاظ في الهوا ومقارنته لخلقها
 في الالفاظ العباد التي هي الالفاظ الكلامية يمكن وقوعه ولو في صفة احد
 العباد والامر يلزم ان لا يكون مكلما فيكون خلقه تعالى له خلقا
 موقفا على الالفاظ واسباب خارجة عن تلك المخلوقات وموقفا
 وتعالى ايجادها وهو خلاف هذا لا شعري ولا شرعي

الاصح في مقام الزام العشر الا في مثل هذا المقام الذي لا ياتي
 فيه الزام وانما المراد في محسن المرام ولما لم يصح استعماله في
 الكذب عن الكلام اللفظي مع ان اللفظية **قال الشافعي** من صدق
 والكذب **قال** حاصل ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام
 النفسي ولما بطل اللزوم بطل اللزوم ولا يحكي انه يلزم امتناع
 ايجاد الكلام اللفظي للدال على المعنى الكاذب وعدم دخوله تحت
 قدرته فتامع انه تعالى خلقه في العبد بناء على قاعدة خلق الاجمال
 العباد فالذي يمتنع منه تعالى ايجادها على وجه ينسب لها في الظاهر
 خلقه في غير المكلف فيصح ان يكون ايجادها في غير العباد وفي
 غير مقدوره تعالى ملزم وهو الكلام النفسي الصادق والاذني
 صادرة عن تعالى ايجادها وما يمتنع بالنظر الى ما هو موجب في غير مقدوره
 او نقول حدث اللفظ الكاذب عنه تعالى في غير المكلف هو قول
 يمتنع بالذات وهو قيام صفة ناقصة هو المعنى الكاذب به تعالى
 الموقوف على الممتنع بالذات غير مقدوره وانما جزمه يكون مكلما
 ظاهرة وايضا فان خلق هذه الالفاظ في الهوا ومقارنته لخلقها
 في الالفاظ العباد التي هي الالفاظ الكلامية يمكن وقوعه ولو في صفة احد
 العباد والامر يلزم ان لا يكون مكلما فيكون خلقه تعالى له خلقا
 موقفا على الالفاظ واسباب خارجة عن تلك المخلوقات وموقفا
 وتعالى ايجادها وهو خلاف هذا لا شعري ولا شرعي

وقد قرر عندهم ان الكلام النفسي هو المدلول المطابق للكلام اللفظي
فوجب قيام الكذب بذاته لكونه جزءا للكلام النفسي القائم بذاته و
اللازم ان لا يكون العارض بمعنى القائم عارضا بتمامه هتف ولو
يقول بان الكلام النفسي ليس مدلولاً مطابقياً لللفظ بل هو مدلول
التراسي له مع كونه مخالفاً ما صوابه ينهدم ببيان اصل الدليل
لان مدلول الكلام اللفظي الكاذب التزم الا يكون نقصاً البتة
اللازم ان يكون العلم باكاذيب العالم وكذا ارادته نقصاً مان
كلاهما مدلول الكلام اللفظي الكاذب التزم اما الاول فلا
علمه تقابلت الكاذب لازم واما الثاني فلا الحوادث باجتماعها
واجب الاستناد الى ارادته بناءً على قاعدة خلق الاعمال واذ
ان قيام المعنى الكاذب بذاته واجب فمن اين يلزم ان كذب القائم
بذاته تعاد اذا كان حكيماً لا يكون نقصاً واذا كان على غير هذا
الوجه يكون نقصاً فان الكذب ان كان نقصاً امشع قيامه بتمامه
على اتي وجه كان وان لم يكن نقصاً لم يكن محذوراً في قيامه بذاته
نعم لو قلنا ان الكذب نقص بل انه جعل فيجوز الفرق فان الكلام
بالكذب والقارة هو الصحيح دون حكمه فان قيل اللازم ان لا
يكون صفة نقصه واما ان لا يكون ما يحصل له صفة ما بعد
نقصه فهو مجموع فربما لا يكون المركب من النقص نقصاً وكذا
اليدلنا هذا مع انه ظاهراً البطلان لا يثبت المدعى على تقديره فان
اللازم

من كذب الكلام اللفظي ليس الا تتضمن الكلام النفسي له واما
كون كلامه النفسي تمامه كاذباً فلا فان الكلام النفسي غير مختص
مدلول الكاذب من **الشئ** والاجازة والذات الكاذب هذا
مبنى على ما ذهب اليه الاشاعرة من وحدة الكلام النفسي والافلا
ما منع من ان يقوم بذات شئ واحد معين احدهما صادق والاخر
كاذب اذ يلزم اجتماع الصدق والكذب المتقابلين في صفة
واحد واما الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو
والاخبار عن الشئ لا على ما هو به فلا يتقابلان بشئ من اقسام
التقابل على هذا يمكن الاستدلال حاشية الى هذه المقدمات التي
البرهان بل كفي ان يقولوا تصدق بالكذب لزم ان لا يتصدق بالصدق
اتصم ان علمنا ان تعاد الخبر بالصدق في كلامه كاثبات التوحيد و
العلم والقدرة وغيره لا يثبت هذا التوقف على ثبوت ان هذه
وهو بما يعلم بالبحر واجماع الانبياء وهو دليل مستعمل على صدق
ولا يحتاج فيه الى اخذ مقدمة اخرى ولهذا احتج الى ان لا يؤخذ فيه
غير المقدمات العقلية لانا نقول دلالة الخبر او الاما هي على كفي
كلامها واما ان صادقا فلولا علمنا ما هي ثانياً فلولا اخذ ثانياً
القدر لولم يجعل الدليل الثاني جزءاً للدليل الاول على ان كلام
التازل على نيتنا عليه لكونه مخيراً بل على كونه كلاماً فلولا اخذ
كونه كلاماً لولا احتج الى امرنا على حال الكلام ومقدّمه اجنبية عن

الكلام اللفظي نقصان
عن ان يكون مختصراً
له مدلول مع

في هذا الوجه ان يقال فان قلت لو اجرى هذا الدليل في اللفظي تجوز
ان يقال على تقدير بقاء كذب الكلام النفسي انما يلزم استماع الصدق
للزوم حدوث الكلام النفسي الصادق وتعد كلامه النفسي لازما
القديم قلت قد عرفت انه امر لازم على اصل الدليل ولا دخل له
في الكلام اللفظي **قال الشافعي** ان يجوز واحد وحدث وصف اللفظي اليوم
كلامه ان تقدير بقاء الكلام كذب اللفظي يجعل الدليل تاما وليس كذلك
فان صدق الكلام اللفظي لا يتوقف على زوال كذب الكلام اللفظي
الاول ولا يمكنه ما ذكرنا سابقا من بناء الكلام على وجوده
فان كلامه اللفظي لم يقل احد بوجوه **قال الشافعي** اجماع العلماء ان
انهم اختلفوا في حصول النتيجة بعد الدليل فذهب بعضهم الى ان
حصوله بعده واجب عقلا وذهب الاشعري الى انه واجب عادة
بمعنى ان عادة تعاجرت بافاضة عقبة حصول الدليل وقد كان
يمكن ان لا يحصل العلم بها بعده وان كان الدليل وصدق مائة
ملزوما للصدق النتيجة انهم اختلفوا بعد اتمامه على ان العلم با
لنتيجة يحصل بعد العلم بحصول ملزومها العقلي اما عقلا او عادة
في انه هل يحصل بعد العلم بملزومها العادي او المحاصل ^{العلم} بعدة
والمراد بالملزوم العادي ما يتكرر حصوله اللازم بعده ويعتاد
ولا يتخلف عنه وان كان امكان تخلفه معلوما وكذا للدلالة
في الضروريات العادة كعدم تلبس الجمل الفلاني ذهبا وعدم ^{كون}

زيد

زيد المتكلم ملكا الى غير ذلك اذا تم هذا فنقول على تقدير القول
بالحسن والصدق العقليين تكون المعجزة وظهورها ملزوما عقليا
لصدق من ظهرت في يده لغير اظهار المعجزة على يد الكاذب ^{ان}
على تقدير عدم ذلك القول فلا بد من اعادة ما في الباب ان يكون
عاديا فادانها العلم انما يكون من قبيل اعادة العاديات ^{العقلية}
وقد تقر ان اعادة العلم موثوق على العلم بالعادة ولو لاوله لم
يحصل العلم ^{بها} ولم يقل احد بان ما لا يكون ملزوما عقليا ^{بها}
العادة فيفيد العلم على هذا الشكل الامر في معجزة النبي الاول و
كيفه دلالة انها فاما ليست ملزوما عقلا ولا ما علم العادة فيه ^{فان}
قلت دلالة المعجزة على الصدق بخبر ان العادة يتصور على وجهين
في يادي الرأي احدهما ان يتكرر الصدق ويعلم تحققة مقارنا
لاظهار المعجزة فتكون المعجزة ملزوما عادة للصدق ومن المعلوم ^{ان}
الصدق في دعوى النبوة ليس مما يعلم بغير المعجزة من الحسن ^{والعقل}
حتى يعلم مقارنتها بهذا الطريق من دون حاجة الى دلالة المعجزة
فهذا الطريق لا يتأني في دلالة المعجزة وتأييدها ان يتكرر يخلف
ظهور المعجزة عن دعوى الكاذب التي علم كذبها اما في دعوى النبي
او غيرهما من المدعى وي يعلم الكذب في دعوى النبوة باسقاء
شرائطها من طهارة المولد وشبهها او بوجود الموانع كالمعتاد
وغيرها فيكون الكذب ملزوما عادة لاسقاء المعجزة ^{المعجزة} فوجود

على هذا يدل على صدق المدعى ضرورة دلالة اشغافه اللزوم على
اشغافه اللزوم نعم يتوقف دلالة العجزه على تكرار الدعوى الكاذبه
ولا يتأتى بدونه قلت تحقق الدعوى الكاذبه ^{توقف} في حق النبوة
ودلائها على امر قبيح بعيد الا ان هذا الايتاني الاعلى قد
المعزلة دون الاشاعره النافيه للحسن والقبح وايضا يتوقف على
ان يتكرر الدعوى الكاذبه بدون النبوة وخلو ذلك الزمان عن
بعبدهم ربما كان الزمان خاليا عن نبي كفاء بالنبي السابق و
دلالة لا تروى لا يصح سب النبي عليه السلام لان يكون الله تعالى
قادرا في زمان تكرار الدعوى الكاذبه على ارسال الرسل واطهار
حجتهم وفيه ما فيه من الشناعة ثم لا يخفى ان العلم بكذب دعوى النبوة
باشغاف الشرط او وجود المانع مما لا يتصوره فان هذا الشرط
والمنع انما يعلم بالحسن والقبح العقليين وعلى تقدير انشائه لا
الى العلم به فان غاية الامر ان يكون ارسال فاقد الشرط او
المانع قبيحا ولا وجه لكون المنقر مثل الجذام والبرص ونسبهما
من الامراض المنقره والاخلات الذميمة ما نفع من الارسال الا
انه قبيح من الحكيم ان يرسل من يكون موصوفا بالصفات المذكوره
والعقل مبنا فضيلة الغرض فان الغرض من الارسال اتباع
الناس للرسول والصفات المنقره تصاد بالاتباع وبنافه ^{نظرا}
الفساد فان الكلام في مناصفة الغرض كالكلام في اصل الار
سال

من

لمن اتصف بالمنقر من انه غير قبيح فلا مانع من فعله والاتباع فبجلا
يتأتى اللط ولا يحصل منه وعليه نفس الكلام في فاقد الشرط ولا
يجدى تفسير كون دلالة العجزه عادية بانها ما جرى الله تعالى عاده
بخلق العلم عقيب مشاهدتها على ما في المواقت فان جميع العلوم
عندهم عادية بهذا المعنى والكلام في العلم العادي بالمعنى الخاص
وانه ما يتوقف على العلم بالعادة في المعلوم اتفاقا وليس وقوع
العادة المذكوره في العلم مغنيا عن العلم بالعادة في المعلوم ^{العادة}
جارية بعد ان افادة ما ليس ملزوما عادية ولا عقليا الشيء العلم
وبهذا الطريق علمنا ان المشتركين لم يجرى كذب النبي وان الملك
لم يعلم بحيانه امينه الفلاني وكواهم هذا الامين وتضجره اعتد
اظهاره الحزن والخوف بانه لعل السلطان علم عن العقل الكذابي
احتفت واسات اليه مع ان ليس ملزوما للحيانه والاساءة ان يجز
ان يخلف الله في العلم بهما عقيب رؤيته وان لم يكن ملزوما ^{لديه}
اولو الاباب ولا موه باقص ما يمكن به اليوم واشده هذا فان قيل
الواجب ان يكون دليل العلم ملزوما عاده في الواقع بحيث لا يخلف
عنه المعلوم والدلوله اما ان يكون هذا التكرير والدوران معلوما
قبل الاستدلال وكون العلم به شرطه للإشغال من الدليل الى الملك
فمنوع ولنا لعل هذا ما كبره وسخا من العقل فان العقل يحكم ^{بده}
بان لم يعلم اللزوم بين الامر بين باحد الوجه لا يعلم باحد ^{الامر}

على ان الكلام السابق يعود فيه ايضاً فان من لا عهد له لشرب النبي
ولا تجرب له اذ اشرب السموني عند اصحابه الماتلين له في عدم
العهد لشرب ذلك واظهر الخرج من تاثيره وخاصيته مدعيها
بترتب الاثر المخصوص على شرب النبي منهم استدلالهم والترويج عليه
ههنا شئ آخر وهو ان دلالة المعجزة على ان قائمه صادق في ادعاء
وهو انه ارسله من يدعي انه ارسله وليس دعواه مخلقة مفتراة ولما
ان جزمه صادق ومعنى انه مطابق للواقع فلا يوجب اليه التمثيل الذي
في التسخين من حكاية الملك ورسوله واجتاجه بان يقوم ويقعد على
سريره ثلث مرات وفضل الملك ذلك موافقاً لدعواه قائماً
يفسد العلم عادة بكونه صادقاً في دعوى رسالته واما ان ما يقوله
المرسل في نفسه او من جانب من ارسله فهو مطابق للواقع فلا قصد
النبي في ان تعالي صادقاً واما لانه قائم من قبل الله تعالى فليس
من قبل نفسه فلم يثبت صدق في غير الخبر الذي ذكرناه وايضاً قد
تصويب الصحابة وتصديقهم للنبي في اقواله وافعاله مشروطاً
من قبل الله تعالى وانهم ردوا امره بان ان كان من قبل الله فصدقتنا
وامتنا وان كان من عندك فهو ما ينبغي التامل فيه لان فيكذركذا
وان النبي كان يجتهد وقد كان يصيب وقد يخطئ ويرجع الى ربه
غيره كما ان رجوع الى راي احباب في المنزل بعد رجوع الى قول الله
في رد الترام الا ان يراجع للاخبار ويرجع عن النبي عن ناسه الخلل

المراد من قوله
في قوله تعالى

لهم

لا يهيم وكان يرجع الى قول عمر بن الخطاب كثر اصدق علم ان صدق
من قبل نفسه غير معلوم بالمعجزة وكل ذلك قد رواه الجمهور وسئلوا
به على المطالبين للاصوله ثم ان قولنا اشباع العلماء وصحة
في التمسك الى اشباع الابناء مستند الى ان لا طائل تحته اذ لا يمكن
في هذا المطلب باجماعهم فاصل فان قلت يرد على ان اشاعت
صدقة بالمعجزة يتوقف على اشاعت كلامه تعالى لان عمدة المعجزات هو
كلامه تعالى فاشاعت صدقته يتوقف على العلم بان له كلاماً والتمسك
ان صدقته تعالى لا يعلم بهذه المعجزة مما لم يظهر معجزة اخرى في ما قيل
لعل مراده انه لا يتوقف دلالة المعجزة على نبوت كلامه بتدليل اخر فان
تكونه معجزة ايدل على انه فعله تعالى وان كون معجزة ايدل على انه فعله
بل انما يعلم كون فعله تعالى بما يقرونه من ان لا موقر في الوجود الا
الله تعالى كما سبق الاشارة اليه بل الصواب في اجواب مطا القواعد
ان اللازم هو العلم بان فعله لا انه كلامه فان كلام كل احد من فعله
وليس كلامه وانما هو كلام هذا الشخص فلا يتوقف اذن دلالة المعجزة
ولا كونها تعالى صادقاً على ثبوت الكلام له تعالى من حيث انه كلامه
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات ايريد ان بقدا الاشياء
يجبان يكون قائماً بما استقوله الا في السلوب والاضافات فان
الاشراع كاف في جزمهم ولا يسمى ذلك قياماً او وجوداً ليس الصفا
وان كان زائداً اعلى الذات فيعد صدق المشق من البقاء على

المعجزة

ولو كان الامر كما زعم المستدل لزم ان يكون الوجود من اسباب الوجود
فكان وجود كل ممكن داخل في سلسلة اسبابه وعلله وطريق تحقيق
التامة البسيطة والجواب ان ما ذكرتم انما يتم لو كان البقاء من الوجود
الاعتبارية واما على تقدير وجوده في الخارج فلا ضرورة ان يثبت
الصفة العينية في نفسها مقدم بالذات على اتصاف الموصوف بها
فيكون ذات الواجب تعالى في وجوده ثانيا اسي في كونه موجودا او
بها واتصافه باستمرار الوجود مفضل الى البقاء الذي هو موجود
ذاته تعالى وفيه ايضا نظر لان صفة البقاء على تقدير وجوده مستند
الى ذاته تعالى والواسطه المستندة الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي
كما هو المشهور وسبب الياسارة في بحث الاول هو ان الوجود
الذات الى صفة البقاء التي هي واسطه مستندة الى الذات لا يتقدم
في الوجوب الذاتي ولا حتى ان استناد الوجود اليه يبداء واستمراره الى
الذات بواسطة اول واسطه صحيح لان ما يستند اليه الوجود باقتضا
يجب ان يكون موجودا سابقا بالذات على الوجود المستند ومجا
معها فيكون الذات موجودا بوجوبه وهذا غير ما ذكره
ويمكن حمله على بان في مراده ان البقاء لا يمكن استناده الى الذات
للزوم المحذور والمذكور فيكون مستندا الى غيره واستناده هو وجوده
الغيره المستند الى غيره ايضا صحيح في الاول لفظه هو وذكر الثاني
لكن لما كان مذهب القائلين بزيادة البقاء استناد الصفات

مط الى الذات كان تنكيس الامر اولى ثم علم ان المراد في هذا المقام
هو عدم زيادة البقاء على الذات بان يكون من الصفات الزائدة
الذات ومن الموجودات العينية فلا وجب لما قاله المحشي من ان بعض
الدلائل لا يدل الا على عدم الزيادة على الوجود على الذات وما يشيخ
ان يثبت عليه ان هذا الدليل لا يتوقف على تفسير البقاء بالوجود
الزمن الثاني او باستمرار الوجود ولا على ادعاء ان احد الطرفين
الاخر فان الوجوب الذاتي يستلزم ان يكون الواجب باقيا بذاته
مستمر الوجود اذ لا وابد واستغنيا في ذلك عن غيره سواء كان البقاء
عين الوجود او غيره *ان الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
ما يحذر من ان يكون الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي
فتمت بحسبها *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
لا يحتاج الى ما يستند اليه *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
بوجوده العيني *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
يكون معللا به *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
يكون عين البقاء *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
ذاتيا فاستوهم في هذا *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
لوجوده في الزمان *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*
يعمل بها الوجود في الزمان *الوجود المستند الى الذات لا يتقدم في الوجوب الذاتي*

صحة كون الوجود المستند الى الذات
او شيئا من الصفات بالبقاء
معللا به بل قطعا انظر الى
المقصود واعلم ان الوجود
مستند اليه كما يتم المقصود
ببيان المذكور

بنفس الوجود وثانيا على تفسيره بعلية الوجود فهو فاسد وتفسيره
ثانيا انما هو في مقابله عدم اعتبار علية الوجود في تفسيره ولا ي
ان يكون المقابلينهما باعتبار العينة وعدمها بل باعتبار العلية
وعدمها **قال** الثم واذا ضرب البقاء بصفة يعقل او تفسير البقاء بهذا
المعنى يستدعي المنسند بدون تضمينه زيادة البقاء لان تعليل الوجود
بهما كما اعتبر في مفهومهما سواء قيل بزيادةها او لا واحتمال ان
على تقدير كونها اشرا عينا ذاتيا يستدعي ذاتيا اخر مشترك كالم
من كلام صاحب الصحايف فالاستدلال بلزوم المنسند صح
على عدم الزيادة لا وجوبه لعدم مدخلية الزيادة في هذه المنسند
لا يوق كما يعتبر في مفهومه التعليل على هذا التقدير كذلك يعتبر فيكون
صفة والمراد به الصفة الزائدة فكما يلزم المنسند من التعليل كما
يلزم من كونها صفة لا نقول بالمنسند اللازم من التعليل لانه
فيه للزيادة واللازم من كونها صفة بالمعنى الذي ذكرتم ليس باظهر
كما ادعيت بل هو عين الاول وانما يكون اظهر لا اعتبار التعليل
في هذا التفسير واستغنائهم عن التوجيهات التي اشترانا اليها **قال**
الثم ورد بان افتقاره في الوجود او في نظرنا اشترانا اليه من الاستناد
الى المستند الى الذات لا ينافي الوجوب والصواب في دفع الازراء
ما استقاده ما ذكرناه سابقا من ان تعليل الوجود بالذات هو
وغيرها غير مقبول وما اورد عليه الثم منظوره اما اولا فلا

العلم

الكلام لا يحتاج الى ان يكون البقاء عين الوجود كما عرفت ان
كونه مقابلا باقيا ومستمر يستدعي ان كونه موجودا ومتصفا بالوجود
ايضا جعله بضروره ان الانصاف بالوجود في الزمان الثاني
اذ اتم وحصل المصحح الى امر سوى الوجود وعلله في الانصاف
لبقاء فلا ان البقاء من علل الوجود لم يكن من علل الانصاف
بالبقاء وقد عرفت مكان التوجه بوجاهة هذا على تقدير ان
نظرنا الى اصل هذا الوجه الذي لم يوجد في تفسير البقاء بالمعنى
المدكور واما على تقدير الاخذ المذكور فلا وجه للكلية واما
ثانيا فلا من الوجوب الاول كما عرفت موقوف على ان يدعى كون الوجود
غير زائد على الذات اشرا على ليس كونه عين الوجود بل عدم زيادته
على الذات فلا يتم المقصود بكونه عين الوجود بل يحتاج الى ان يدعى
ان الوجود عين الذات وليس زائدا عليه حتى يتم المقصود لا يحتاج
الى ذلك بل يتم المقصود على تقدير كون الوجود زائدا عليه كما انصاف
هذا الدليل يستلزم كون وجوده تعاينه ويبطل كونه زائدا عليه
كما حصل ان الوجوب الاول موقوف على ان يثبت عدم زيادة الوجود
بدليل من خارج وهذا الاحتجاج اليه بل يكفي من ثباته ايضا **قال** الثم
بل انفق تحقها معا كما ذكره صاحب المواظف كما نزل بل الجواب
فان ما ذكره هو ان يفقر البقاء الى الذات بدون افتقار الذات
اليه والمراد بالبعد المذكور في هو العيلة الزمانية واما الذي ذلك

شرح المقاصد واحتمد على النقل والاعتراض وقد قصود
 وجهين آخرين احدهما ان احتمالا اخر هو ما ذكرنا انه محتمل
 الموافق ولا وجه له مع انه اظهر ما يتبادر الى ذهنهم وتبينها
 ان ما ذكره ونسب الى صاحب الموقف بطمانينا على من احتج
 الذات لتمامها في الانصاف بالصفة العينية اليها ضروري وهو مستلزم
 لاحتياج الذات في وجوده بتقريب ما سبق ذكره فكان عليه ان
 ينظم في سلك ما يرد على ما نقله عن صاحب الموقف بوجه
 يعلم اجواب عما ذكره صاحب الموقف ايضاً وان روده على هذا
 الاحتمال لا يصح عن المثلث في تركه لانه كان ينبغي ان يترتب
 ذكره ايضاً لا يترتب الا في المثلث فلما كان يجوز ان يكون المثلث
 تعالى باقياً بقاء هو نفسه **اقول** اللازم من ذلك هو القدر في
 دليل زيادة البقاء لا اثبات عدم زيادته فالصواب ايراد بقضا
 على الدليل السابق على الزيادة لا ايراده في هذا راد له عدم الزيادة
 وكان الحق في اجواب ان يوق على ما اشترنا اليه ان الانصاف بالصفة
 العينية لا يتصور لاجبوجه في الموصوف عينا وكون الموصوف متصفا
 بصفة هي عين الموصوف غير زائد عليه دليل على كونه اعتباريا
 غير زائد على الموصوف راسا وهو المظهر على هذا ينظم في سلك
 سائر الادلة والتجرب ان حق هذا المعنى وادعى البديهة فيه وان
 ينقل كلام القوم في الامور العامة واهله **قال** في الموقف صاحب

ان المبين للبقاء يفسر ونه فارة باستمرار الوجود ويدعون ان
 الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانها معني
 به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنايين وشار
 بر الى الدليل الرابع المذكور في الشرح نفى المعنى الاول من معنى
 البقاء لان استمراره لا يمكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى
 الثاني لان البقاء اذا كان امر اعمل به الوجود في الزمان الثاني
 لا يلزم ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني وشارت به الدليل الثالث
 المذكور في الشرح نفى المعنى الثاني دون الاول لا يلزم من استمرار
 الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء
 الذي هو الاستمرار انتهى كلامه موافقا لما شرحه المحقق الشريف **اقول**
 في بحث اما اوله فلا فلا بقاء عند من فسره بالمعنى الثاني ليس
 من المعنى الاول ولم يريدوا بذلك انزعا عما كان الشيء مستمر الوجود
 ولو لم يكن باقيا فان ذلك يوجب ان يكونوا احد ثواب اصطلاحا جديدا
 في معنى البقاء وليس في ذلك فائدة يعتد بها واقامة الدليل على
 على ان الواجب مما يحق في شأنه معنى غير استمرار الوجود ولو
 يعلى به الوجود امر صعب ودر حصره القناد وظلال المذكورة
 الكتب الكلامية لا ينطبق عليه فكان الواجب ان ينقلوا منهم في
 عليه ما سبه بل الظاهر ان البقاء بالمعنى المعروف بينهم الشامل لكل
 الوجود يلزم عندهم ان يعلى به صوفي به **اللازم** ولما نايانا فلا

ان المبين للبقاء يفسر ونه فارة باستمرار الوجود ويدعون ان
 الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانها معني
 به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنايين وشار
 بر الى الدليل الرابع المذكور في الشرح نفى المعنى الاول من معنى
 البقاء لان استمراره لا يمكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى
 الثاني لان البقاء اذا كان امر اعمل به الوجود في الزمان الثاني
 لا يلزم ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني وشارت به الدليل الثالث
 المذكور في الشرح نفى المعنى الثاني دون الاول لا يلزم من استمرار
 الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء
 الذي هو الاستمرار انتهى كلامه موافقا لما شرحه المحقق الشريف **اقول**
 في بحث اما اوله فلا فلا بقاء عند من فسره بالمعنى الثاني ليس
 من المعنى الاول ولم يريدوا بذلك انزعا عما كان الشيء مستمر الوجود
 ولو لم يكن باقيا فان ذلك يوجب ان يكونوا احد ثواب اصطلاحا جديدا
 في معنى البقاء وليس في ذلك فائدة يعتد بها واقامة الدليل على
 على ان الواجب مما يحق في شأنه معنى غير استمرار الوجود ولو
 يعلى به الوجود امر صعب ودر حصره القناد وظلال المذكورة
 الكتب الكلامية لا ينطبق عليه فكان الواجب ان ينقلوا منهم في
 عليه ما سبه بل الظاهر ان البقاء بالمعنى المعروف بينهم الشامل لكل
 الوجود يلزم عندهم ان يعلى به صوفي به **اللازم** ولما نايانا فلا

البقاء الذي هو صفة للذات اذا كان معنى يغلب به الذات الواجب
الوجود كان المعنى القائم بالذات الذي هو صفة قائمة بالغير مجرى
مجري العرض ومن جملة المكافآت بالاحتياج الى مثله والتعليل اولى
واحرى وهل من يقرب من لزوم التسبب في البقاء ويلجئ الى التعليل
الذات بدون الصفة الا كما يستفاد بالرمضان النار ويمكن الكفر
في نفع بان استثناء الصفة معطو احتياج الذات الواجب الوجود
بالبدية واما احتياج الذات الى شئ بوجوب لا يحتاج الصفة اليها
ذلك الوجوه كما لذات المركبة يحتاج الى المادة والصورة والى كونها
بزيئ لا ولا يحتاج صفة اليه فليس يستلزم البقاء من هذا القبيل
فان الذات يحتاج اليه بان يتصف به والبقاء لا يلزم ان يحتاج اليه
على هذا النحو من الاحتياج نعم احتياج الذات الواجبه الى شئ يطرد
وليس الكلام فيه ولا يمكن اخذ في الدليل الاول بل هو حاصل الدليل
الثاني فان قلت احتياج الصفات الى ما يحتاج اليه الذات ضرورة
في الجملة وان لم يكن على الصفا الذي يحتاج اليه فلما كان الذات في الاضاف
بالوجود محتاجا الى وجود البقاء في الخارج يلزم احتياج البقاء في
نفسه اليه وهو الذي وقلت هذا دليل آخر بعيد من هذا الدليل الذي
مداره على لزوم التسبب بمراحل واما ثالثا فلورد المناقشة على ظاهر
قول لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا لان
الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا يحتاج الى

بقاء

بقاء الاستمرار وبقية تأمل لان استمرار الوجود دائما يحدث في
ان بعد ان يحدث وفي هذا الان كما يكون الوجود مستمرا
الاستمرار ايضا مستمر ضرورة تحقق زمان بين ان يحدث في
وهذا الان وتحقق استمرار الوجود في الانات المفروضه في ذلك
الزمان فكون استمرار الوجود محققا قبل الان المفروضه اولاد
استمرار الوجود مستمرا في ذلك الان وهذا الكلام مجرى في كل
يفرض بعد ان الوجود ولا يختص بان دون ان فيكون استمرار
استمرار الوجود لان استمرار الوجود في حقه غير مشاهيه
للبقاء مترتبة هذا على مذهب نفاة اجزاء وعليه يسقط الكلام
واسا على اثبات اجزاء ونسأل الانات فيمكن حدوث استمرار الوجود
منفكا عن استمرار استمراره في الان الثاني لان الحدوث ليس
ط الكلام لكن يمكن ان يكون مراده ان الاستمرار لو لم يكن مستمرا في
الان الثالث لم يكن الوجود مستمرا فيجب حدوث بقاء ثان في
وثالث في الان الرابع وهكذا ويرد عليه ان التسبب على الوجه المذكور
ليس صحيحا بل هو واقع في الحوادث في جانب الابدان كما من السككين
الحكاه ويمكن ان يكون المراد بالتسبب ترتيب افراد البقاء الى الحد
عليه وهذا وان لم يكن تسلسلا محالا مجرى في التسلسل وشبهه الا
انه بطر بالضرورة الوجود اية نعم بقية الكلام في ان هذا كله خلاف
قوله العبادة والامر فيه بين واما داعيا فلان الوجود الثاني انما يعنى

المعنى الثاني اذا ارادوا بذلك ان البقاء يعطى به الوجود
 بشخصه وهو غيرهم فلعلمهم ارادوا بذلك ان البقاء يعطى به الوجود
 بغيره ويمكن ان يتحقق التعليل في بقاء المكثات دون بقاء
 الواجب تكافؤا واما خامسا فلان الاستمرار لو كان زائدا يلزم
 احتياج الذات اليه في الوجود على ما فصلناه سابقا من ان وجود
 الصفة العينية ما يتوقف عليه الانصاف بتلك الصفة وما يتوقف
 عليه الانصاف بالبقاء ويتوقف عليه الانصاف بالوجود بحكم
 بان الشيء اذا لم يتحقق في وجوده ثانيا الشيء لم يتحقق اليه في بقائه
 ايضا **قال المصنف** وهو الشريك يمكن ان يوق اراد المصنف بان الواجب
 يعني الشريك لانه لو كان له شريك في هذا المعنى كان مجموع التوابع
 وجود غير وجود الاحاد سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجود
 او احرازها عليه ولما كان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء
 المحتاج الى الغير يمكن محتاج الى الموثور والموثور في الشيء يجب ان يكون
 مؤثرا في واحد من اجزائه واللام يمكن مؤثرا في ذلك الشيء وقد
 ادعى الضرورة فيه ولا يمكن التاثير فيما نحن فيه في شيء من الاجزاء
 لكون كل من اجزائنا واجبا فالشريك يستلزم التاثير فيما لا يمكن
 التاثير فيه او يمكن ما فرض وجوبه الى غير ذلك من المفاسد فمما
 فيه فان دخول مثل هذا التوابع في الممكن المتساوي الطرفين محل نظر
 وقد يستدل عليه بوجوده احرازها ان وجوب الوجود يستلزم

او يفتقر الى
 التوابع

والقوة على جميع المكثات قوة تامنة كما ملزمت بحيث يقدر على ايجادها وفيه
 ما يصادفها مطا وعدم العتده على هذا الوجود نقص والنقص عليه مح
 ضرورة بدليل اجماع العقلاء عليها ومن المح عادة اجماعهم على نظري
 وليس له كمن ضروري اضطرى فامسوا الطريق واضمح الدليل واستحالة
 اجماعهم على نظري لا يكون كذا اظهر مقول مح لو كان في الوجود
 لكانا قوتين وقوتيهما يستلزم عدم قوتهما لان كل منهما على هذا التو
 يستلزم قوته على دفع الاخر عن ارادة صدها بزيادة نفسه من المكثات
 والمدفوع غير قوي بهذا المعنى الذي زعمنا انه لازم لسلب النقص
 فان قلت هذا انما يتم لو كان ارادة كل منهما للممكن بشرط ارادة الا
 لصدده ممكنا وبالعكس وليس كذلك ارادة كل منهما بشرط ارادة الاخر
 لصدده ممسح ونظير ذلك ان ارادة الواجب للممكن بشرط وجود صده
 مح ولا يلزم من نقص قلت امتناع الارادة بشرط ارادة الاخر هو الا
 بالغير من دون امتناع المراد وامشاع بالغير محسوس النقص والتعجز
 عن ذلك واما امتناع ارادة الشيء بشرط وجود صده فمن بالاشاع
 ارادة المح الذاتي وان كان امتناع الارادة امتشاعا بالغير ومثله
 غير ملزم للنقص بخلاف ما نحن فيه فان المراد تمسح بالغير فان
 وجود الشيء كما يمشع بشرط صده ونقصه كذلك يمشع بشرط ملزوم
 ونقصه والاول امتشاع بالذات والثاني امتشاع بالغير وكما ان
 ارادة الاول امتشاع ولا نقص فيه كذلك ارادة الثاني ضرورة ان

نعم لو تم
 امتناع الامتياز امتناع
 الغالب ضرورة ووجوب
 الازمان والامكان فينبغي

ارادة احد المتضامين بشرط انشاء الاخر لا بعد نقصا وظان
 ارادة ايجاد المكن بشرط ارادة الاخر له من قبل الثاني فيجب ان لا
 يكون في نقص قلت وجود المكن اذا قيدوا بشرط ملزم بقيصه كان
 مشعا والغير ولو تعلقت ارادة ضرورة واما اذا لم يقيد الوجود
 بل اطلق تغير مجمع فيمكن تعلو الارادة به ولو في زمان وجوده ولو
 النقيض بان يدع الملزم وان لم يندفع هو عن قبل نفسه ومن دافع
 بخلاف ارادة الاخر له فان لم يندفع من قبل نفسه ولم يدعه دافع
 اخر له يتعلق الارادة ضرورة فهو مدفع والا فالأخر مدفع ^{صفا}
 حاصل الفرق ان الصانع تعالى قادر على ايجاد الصديق في
 زمان الضد الاخر دون حاجته الى واسطة غير مستندة اليه تعالى
 هو اى حاجته الى الواسطة المستندة الى الفاعل لا ينافي الاستقلال
 والقدرة كالإينافى الاحتياج الى الواسطة المستندة الى الذات التي
 الذاتي على ما مر بخلاف ما نحن فيه فانه احتياج الى واسطة غير مستندة
 الى الذات لا ينافى العقل انشاء ارادة الاخر واجبة بنفسه لا يتم صناعا
 توسط الواجب بالذات بين الفاعل له وفعله لا استقلاله واستلزام
 الفصل لا نقول الا ان السطوات فان محقق ارادة الاخر وانشاء
 يمكن في نفسه كمن يتبع صانع من قبله اى ارادة لو اتفق فيكون
 واسطة كمن غير صادرة عن الفاعل ولا مستندة اليه واما الثاني
 ويماندعى البداية في استلزامه المقص وهو غير جيد ^{بالتفصيل}

يندفع كثير من الشكوك والشبهة ولهذا البرهان تقديرات اقربها
 ما ذكرنا وتأييدها ان كل من جاء من الابداء واصحاب الكتب المنزلة
 ادعى الاستناد الى واحد استنادا الى الاخر ولو كان في الوجود واجبا
 كان غير محتمل من قبله بوجوه وحكمة واحتمال ان يكون في الوجود
 الى هذا العالم اولا لا يولد برأيه فيه مع تدبيره ووجود
 خبره في عالم آخر وعدمه ما لا يذهب اليه وهم واهم فانه الوجود ^{بعض}
 العلم والقدرة وغيرهما من الصفات ومع هذه الصفات الكلية
 يمنع عدم الاعلام ونشر الآثار بحيث يبلغ اليها وجوده واما ما
 زعمته التويز من الاله الثاني فليس فهذه المشابهة بما يرسل ويحكم
 وان قالوا بوجود الواجب الاخر نفيا لانهم فهو بطريق العقل ^{هذا}
 الذي لا يلائم يستفاد ان من كلام ائمتنا عليهم السلام والتما الا انه لا يهتبه
 من الكتاب والسنة وهي اكثر من ان يحصى ولا يخفى في التمسك بال
 السجدة في باب التوحيد وهذه هي العمدة عليها عندي واما ما
 الشئ فلا تعويل عليها عندي ^{قوله} وجوب الوجود الذي هو الوجود
 اذ ادعى البداية احد شيئا وحده حقيقة الوجود الذي هو صفة ^{شاع}
 هذا المصنوع الذي يدعى ويعبر عن الاول بالوجود الصحيح وعن الثاني
 بالوجود الاشراعي ويدعى ان الاول هو الذي يكون المبتدئ ^{بوجود}
 واما الثاني فامر اشراعي من جهة المقارنات للوجود لا ما به الوجود
 وابتدئ بان يحصل من كون الموجود به باحد هما ويكون الاخر من

المقارنات بعيد من مقتضى العقول بل الظن المحقق هو المعنى
الذي يكون التصديق بالموجودية عبارة عن إثباته وبالعدمية
عبارة عن نفيه ولا شبهة في وحدة هذا المعنى وعدم تعدده ^{أما}
أن مصداقاً وما يشترع هو من معني أن يكون ذلك المصداق فرداً
هل هو متعدد أو واحد أو أن ما يشترع منه هذا المعنى على سبيل ^{الضيق}
والوجوب ولو لم يكن فرداً هل هو واحد أو أكثر صفة التراجع ودعوى
الوحدة في ذلك ^{مخرج} عن المقدمات الأخرى في إثبات التوحيد ^{أما}
الثاني فظن ^{أما} الأول فلما تقر صدقهم أن الممكن لا يمكن أن يكون
للوجود وان ما هو واجب يجب أن يكون فرداً للوجود واحتمال أن
يكونه حقيقة واحدة يكون لها أفراد هي تمام ^{بمنتهى} ويشترع ذلك
المفهوم البديهي من هذه الحقيقة فظن ^{الظلال} لأن تحق المبدأ الكلية
الواجب قد تقر بطلانها ^{أدنى} مثل هذه المهية الكلية يحتاج في شخصته
وجوده أيضاً إلى مخرج وأيضاً تجوز أن يكون هذا الأمر الذي شرع
عنه هذا المفهوم البديهي ذاتياً لا مورد متعدده وعدم تجوز أن يكون
عرضياً لا مورد متعدده تخمك بحت ولو جوزنا كونه عرضياً لم يتم شيء من
الدلائل التي ذكرها ^{كما} سيظهر وقد يقرر هذا الدليل بوجوه أخرى
يحتاج إلى هذه الدعوى ^{وتحريه} أن الوجود إنما يدل على اشتراك ^{الشيء}
الدليل الدال على اشتراك ^{الشيء} المعنى يكون الوجودية بذلك المعنى فإن
الدليل الدال على كون الوجودية ^{الواجب} تعالي أنما يدل على كون

هنا

هذا المعنى الذي يكون الوجودية به عيناً تعالي مقولاً لو كان
الوجود واجباً لكان هذا المعنى الواحد عيناً لها وكون المعنى
الواحد عيناً للشيئين مختلفين إنما يمكن على وجه العينة التي يشرع
وفدها ولو كان جنساً مثلاً لزم أن يكون الفصل بمكانا لعدم كونها
الوجودية ويكون فصل الواجب بمكاناً واضح الفساد ولو كان
أيضاً لزم مع قطع النظر عن كون الجنس غير الفصل أو اختلافه أن
يكون هو أيضاً واجباً فيكون الواجب ^{أزيد} ما فرضنا أولاً هف
فإذا كان الوحدة بين هذا المعنى والواجب من قبيل وحدة النوع
مع فده يلزم أن يكون محتاجاً في وحدته وتعدده إلى امر خارج لا
اقضاء الوحدة يستلزم خلاف الفرض واقضاء التعدد عدم ^{الانضمام}
في عدد وعدم كون الوحدة في ضمن الكثرة إلى غير ذلك كما ذكره
ولو تم هذا الكلام لزم أن لا يكون الوجود معنى مشتركاً بين الواجب
المكناستة استحالة كون ما هو عين الواجب وحقيقة مشتركة بين ^{الأشياء}
الكثرة ^{والمحصل} أن معنى الوجود المشترك يجب أن يكون ^ح أمراً ^{مختصاً}
فلا يكون مشتركاً ^{والتشبه} مما نشأت من الدليل الدال على العينة و
تحرره وذلك لأن هذا الدليل إنما يدل على أن الوجود ليس شيئاً
ذات الواجب على سبيل العلية والتأثير ولا يدل على أن ^{الشيء} من ذلك
وما ادعوه من أن العارض يجب أن يكون معلولاً ولا يجوز أن يكون ^{مستقلاً}
وبين العارض ونسبته ^{وغيره} عن التأثير دعوى بطله وعلى تقدير ^{تأثيره}

يلزم ان لا يكون مفهوم الوجود معنى اشتراعيا مشتركا بين الموجودات
كما لا يخفى على الفطن ثم هذا التقدير لا يتم على ما نعلمه ايضاً من ان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات ومفهوم اشتراعي يصدق على
الواجب نفاً ومواطاة وعرضي له والمكلمات ايضاً على ما ظهر مما ذكرنا
في تقرير دليلهم **قوله** وايضاً لا يخفى ان ذلك الاحتياج يعود الى
اقضاءه اذ يعني ان الممكن لا يمكن ان يقضي شيئاً كما سبق في فواتح
الحاشية نقلنا عن بهمنياره على تقدير اقصائه شيئاً يعود بالآخر
الى الواجب الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود **قوله** اشياء لا
الاختلاف والتاثير بالآخره اليه فيكون حقيقة الوجود متفصلاً **قوله**
او القدر وقد علم حالهما وبعيناً قس بان ما سبق هو ان الممكن
لا يوجد شيئاً مفارقاً لذات الوجود والوحدته والتقدير ليس امر **قوله**
حتى يشع ان يوجد الممكن ولا يستبعد في كون الممكن علته **قوله**
ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي الذي ادعى بماهية وحدته لو كان امر
عرضياً تحت فدان مثلاً يمكن ان يختار ان هذا الوجود لا يقضي شيئاً
من الوحدة والتقدير وانما يقضي له ذاتان المختلفتان اللتان هما
فرداه فلا يلزم ان ذلك وحد ولان هذين الفردين واجبان **قوله**
ان هذا المعنى محتمل ان يكون ذاتياً الموجود والام يتصور تعدده **قوله**
بل اما ان لا يجوز العقل تعدده اصحح لاجابة الى التردد المذكور
في كلامه **قوله** او يجوز ولو تضمنوا عرضيه ورضين فلا يتم الدليل

قوله وعلى التقديرين لا يتصور بدون ذلك التقدير انهما يكون
الوجود علته لكونه عين الفرد المعين وكونه علته المحققة فيه والاول
على تقدير كون الوجود نوعاً بالتسوية ففردته والثاني على تقدير كون
جنساً وما يحد وحدته ولا يخفى فتصوره عبارة عن المراد **قوله**
تطير المناقشة الاولى يمكن اجراؤه لان الاتحاد والتخصيص
بفرد معين ليس من الموجودات لكنها اعداد من الاولى **قوله** واما ما
ذكره بعد ذلك من تساو مراتب الاعداد فمجرد دعوى لا يطالب
بثبته بل لا وجه لادعائه وكون الوحدة في الواجب الوجود من لوازمه **قوله**
الكثرة معناه ان عدم الكثرة فيه تعالى واشياء اسبابها **قوله**
وحده تعالى ولا يحتاج الى شئ يوحده بخلاف نفي الكثرة في غيره
فانه لما كان محتاجاً الى شئ يوحده وينزل كثرته لان طبيعته في بعض
الكثرة ومقام التعدد كان نفي كثرته من لوازم وحدته وفيه تاويل
فان الطبيعة الواحدة مط لا يقضي بذاته الكثرة وانما يحتاج الى
شئ يكبره على هذا كل شئ يكون وحدته من لوازم نفي كثرته فهذا
المعنى ويمكن ان يقال يمكن الوجود الصريح يمكن تكثره بذاته وامتنع
لحق الكثرات لكان وحدته عبارة عن اشياء الكثرة فيه بالذات
الذي كان في ذاته واما غيره فلما كان معرضاً للتكثر والتعدد فاشياء
اشياء الكثرات فيه مستندة الى امر خارجي يمنع من عرض الكثر
ولا يكفي فيه ذاته الصير للتكثر بذاته وهذا هو المعنى بالعبارة المذكورة

والفرق بين هذا الوجه وما سبق عليه قدا لا يتصاح فيه الى الحد كون
مراتب الاعداد متساوية واما الوجه الاخر فلعله نكر انما تضمنه
الوجه الاول قال الشافعي انما هو على تقدير كون المعلول موجودا واضاف
الاختصاص ما ينما اوله فلان التعيين على هذا المقدر بمنزلة المهيبة
والوجود وجودها مقول لما كانت العلة امر موجودا كقولنا
تقدمها بالوجود والوجود لا يخرج عن اصطلاحها وكل ما هو على
اصطلاحها عندهم يجب ان يكون كذلك واجاب ان العلية المعلول
متضايفان والاصطلاح عندهم هو ما يتوقف وجوده على
على شئ يحكم التصايف ان يكون العلة هو ما يتوقف عليه وجود
الشئ الخارج على ان التعريف المشهور للعلة هو ما يتوقف عليه وجود
الشئ
وارادوا به الوجود الخارجي واما ثانيا فلان المعلول اذا توقف
العلة فاما يتوقف عليها لا يذاتها بل باعتبار وجودها ووجود
لان العلة انما يفيد وجوب وجود المعلول عندهم لا نفس الوجود
فقط وان كان نفس الوجود او الوجوب ليمسى معلولا فلما كان
وجوب الوجود مستندا الى التعيين كانا التعيين علة للوجوب
بهذا الوجوب وذلك الواجب معلولا والمقدمة القا له تقدم
على المعلول لا يراد بها ان المعلول هو نفس الوجوب بل يراد بها
ان المعلول هو الواجب بذلك الوجوب وهو كل على ما عرفت
ان العلة انما يستند اليها وجوب وجود المعلول ولو توهم

هذا

هذا القدر بد لنا وجوب الوجود بالوجود الواجب ولا يشبه
ان العلة انما يستند اليها الوجود الواجب عندهم واما ثالثا فلا
غاية ما في الباب ان لا يسمى المعلول الذهني معلولا ولا ضرورة
في حقيقة الزمن وجوبا لكونه لا ريب عندهم في تقدم العلة الذهنية
على معلولا بها بالوجود والوجوب نعم بعد ما اشبهنا الامر على
كان لان يقول اللازم تقدم وجوب وجود التعيين على وجوب
وجود الوجود ولا محذور فيه فيسامل وبهذا ظهر اجواب عن قوله
ولو سلم فان التعيين علة للذات والوجوب هو وجوده لا يوجب
لان يكون امران احداهما الذات والاخر التعيين ويكون لكل منهما
وجوب وجود على حد قوله ولعل للزوم نسبة اللازم عندنا
في نظرنا اولا فلان لا طائل تحت هذا الكلام لان مرادك من لزوم
كون الوجوب بدون التعيين كونه بدون مطلق التعيين وقد كان
المستدل هو ذلك في تقريره الاخر الذي ذكره غير مراد للمستدل ولا
يشئى كانه على انه في التلازم واما ثانيا فلان التلازم فوضنا ان
التلازم فالحق معد لان اجراء الدليل المذكور يتوقف على اشتراط
الاستناد الى العلة الثالثة واستنادا واحدهما الى الاخر انما يشترط
صورة التلازم ولا يشترط صورة الزوم كما صرحوا به واما ثالثا فلا
التقرير الذي اختاره يكون حجة عين الدليل الاول وهذا اشنع من كون
مغاير الدليل الثاني قال المحقق والمثل يمكن ان يؤول الى ما يساوي

هذا

الشيء في تمام المهية وهو مح في حقه تعالى اما اوله فلان المهية الكلية
 في حقه تعالى مح لان مثل هذه المهية تحتاج في تشخيصه بل وجوده
 الى امراض كايحكم به العقل الصريح وايضا تعينه بنفسه مح فيحتاج
 الى امر ايد ينظم اليه ويحصله كما هو المشهور من ان الشخص المبدأ
 الكلية كك وهو المذهب المنصور فيلزم التركيب وسيجي بطلانها
 ثانيا فلان وجوب الوجود يستند الى المهية ولا ينقل عنها فيكون
 واجبا وقد تقر بطلانها واما دليل الثالث ففقد ان عرض الوجود لا
 يرتب على اشتراك المهية لاشترك الوجود ايضا الا ان تولى المبدأ
 من اقسام التثنية وهما المختلفان بالوجود فوجودهما متغيران
 متمايزان فيكونان غير المهية فيلزم عرض الوجود الخاص لانه الذي
 يمتاز به احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك لكونه يمكن ان يكون
 وجودي للمثلين مجرد الاضافة الى المثلين الوجوديين ويكونان على
 فرد الوجود فالعارض هو الحصة من الوجود الكلي ولا ينافي ذلك
 الوجود الخاص عينيهما ولا امتيازهما بحسب الوجود فان قلنا
 الفرض ان من الوجود المطلق ان يكونا متمايزين احدهما عن الاخر
 لكونهما مثلين وان امتازا كان الامتياز بالوجود الخاص لا بالحصة
 فقط على ما قررت وهو مع ذلك بطلان الامتياز بالوجود فيما نحن
 فيه فخرج الامتياز بالمهية وهو خلاف الفرض قلت فخرنا في
 نقول لعل الامتياز بالتعيين المنضم الى كل منهما ولو لاهم بصور

من اقسام التثنية وهما المختلفان بالوجود فوجودهما متغيران متمايزان فيكونان غير المهية فيلزم عرض الوجود الخاص لانه الذي يمتاز به احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك لكونه يمكن ان يكون وجودي للمثلين مجرد الاضافة الى المثلين الوجوديين ويكونان على فرد الوجود فالعارض هو الحصة من الوجود الكلي ولا ينافي ذلك الوجود الخاص عينيهما ولا امتيازهما بحسب الوجود فان قلنا الفرض ان من الوجود المطلق ان يكونا متمايزين احدهما عن الاخر لكونهما مثلين وان امتازا كان الامتياز بالوجود الخاص لا بالحصة فقط على ما قررت وهو مع ذلك بطلان الامتياز بالوجود فيما نحن فيه فخرج الامتياز بالمهية وهو خلاف الفرض قلت فخرنا في نقول لعل الامتياز بالتعيين المنضم الى كل منهما ولو لاهم بصور

من اقسام التثنية وهما المختلفان بالوجود فوجودهما متغيران متمايزان فيكونان غير المهية فيلزم عرض الوجود الخاص لانه الذي يمتاز به احدهما عن الاخر دون الوجود المشترك لكونه يمكن ان يكون وجودي للمثلين مجرد الاضافة الى المثلين الوجوديين ويكونان على فرد الوجود فالعارض هو الحصة من الوجود الكلي ولا ينافي ذلك الوجود الخاص عينيهما ولا امتيازهما بحسب الوجود فان قلنا الفرض ان من الوجود المطلق ان يكونا متمايزين احدهما عن الاخر لكونهما مثلين وان امتازا كان الامتياز بالوجود الخاص لا بالحصة فقط على ما قررت وهو مع ذلك بطلان الامتياز بالوجود فيما نحن فيه فخرج الامتياز بالمهية وهو خلاف الفرض قلت فخرنا في نقول لعل الامتياز بالتعيين المنضم الى كل منهما ولو لاهم بصور

الامتياز بالوجود ايضا وقد فرض المستدل امتيازها بالوجود فان
 المهية المشتركة لا يمتيز ولا يصير اثنين مجرد الوجود من دون تشخيص
 تعيين فرض الاثنين يستلزم فرض امتيازها بالتعيين من دون الوجود
 وما قيل من ان التعيين عين الوجود فقط لان الوجود مشترك انما
 يمتاز بما يميز الموجودات ولا يمتاز به نفسها وكون افراد الوجود متما
 بنفسها وتميز الاشياء من الموجوده بما يعيد عن العقل بحكم الفطرة
 السليمة بخلافها وليس هذا عمل يتحقق فان قلت لعله على سبيل
 الشرح فرض الامتياز بالوجود وان لم يكن صحيحا في الواقع واما
 احتمال الامتياز بالتعيين فقد اشار الى بطلانه بقوله لا هشاع عن
 الواجب انه كما يدل على عدم دخول الوجود في هوية المثلين كذلك
 يدل على عدم دخول ما يسمى بالتعيين تحت هذا باطل بما قرناه
 الحوا عليه او من الحوا على عين الوجود حيث لم يتم الدليل عليها
 بزعم الشك كما سبق منه على انه يمكن ان يلاقى بين ان يكون الوجود
 اشقاقا على المثلين وتميزها باعتبار فردين له وكون المثلين فرد
 للوجود لا ينافي في خصوص فرد اخر يراه يصدران على المثلين كالاشياء
 والفرد العينين الصادقين على حصتي الماشي المثلين ولا يحصى
 نوعين له صادقين على هذين المثلين كالابصر والاسود اللذين هما
 نوعان من اللون يصدران على المثلين كزيد وعمر ولا يتم لفظه
 الشرح على تقدير العيد ايضا ولا ينافي ان الواجب ان يكونا

من علم اركان التمييز بالوجود
 مع علم الامتياز بالتعيين
 فبين تمايزها
 عليها موالاتها وتبنيها
 بالتميز

من علم اركان التمييز بالوجود
 مع علم الامتياز بالتعيين
 فبين تمايزها
 عليها موالاتها وتبنيها
 بالتميز

الخوف في نفي التركيب ان يتسكع في التوحيد وذلك بان ين اذا كان
 مركبا اي تركيب كان فاما ان يكون كل من الجزئين واجب الوجود او
 لا يكون والثاني بطلان الممكن لا يمكن ان يكون جزءا للواجب وهو
 له هو ظرف وعلى الاول يكون في الوجود واجبا ان وقد يقرر بطلان
 سواء كان ذلك الواجب ان منفردين احدهما عن الاخر او كما
 موجودين بوجود واحد لان المستعمل بالوجود مطبقتين في السمع
 والبصر والقدرة والبراهة من سمات النقص لا عين ذلك يتم
 دليل التوحيد اي دليل كان على ان هذا الاحتمال اعني احتمال
 كون الواجبين متحدين بوجود ما ينقبض عند العقل بسما
 فانه متصفا بصفات الكمال مع ان لا يخرج من شبه التوارد فان كلا
 من الهيتين الواجبين بمنزلة العلم الكافية والاجزاء الخارجة ما
 يجد وحده مستلزما للاحتياج الى الغير وبعد ملاحظة جميع ذلك
 لا يبقى ريب في اشاع التركيب عقلا مع ان التركيب المطلب وسبق
 ولاحقه ما يصح التسلسل فيه بالدليل السمي وهو كثير واما ما ذكره
 سابقا في محبت خواص الواجب غير **قال** الله والواجب يكون
 في الموضوع اه اقول هذا يدل على نفي الصدا بل على المذكور ولا يدل
 فهو مطلق ما يمتنع في الوجود سواء كان في الموضوع الا والدليل
 العام ان ين لو كان له تمام كان وجوده مشروطا باسقاء ذلك
 المنافع بدية فلا يكون واجبا وايضا يلزم النقص وايضا ان كان

المنافع

المنافع واجبا الزم تعدد الواجب مع اشغاله لان احد المتماثلين
 مشغف البصر وكل منهما باطل وان كان ممكنا فلا يمكن ان يوجد
 وجوده على وجود الواجب لكونه فاعلا له وعلى عدمه لكونه مفعولا
 والوقوف على النقصين او المزوم لهما مشغف الوجود اما ان يتبع
 بالذات او بالغير فلا يمينا ويكفنا دام اشغاله وعدم اشغاله
 عن مضمون كعدم المعلول الاول عند الفلاسفة لا مكان احلا
 هذا غير محتاج اليه لان خروج الممكن من المكان وانها كنهه لا
 يتوقف على احلا لا مكان اشغاله يمكن اخر وايضا قد ادعى الاحتياج
 الى المكان فيتمت عليه اشغاله المكان عنه حتى زاعق الدرود مع
 ذلك لا يوافق عند هب المص من سبق من حكمه باسما عن المشغف
 عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه الصمير المحرور في قوله عما سوا
 يعود الى المستغني والمراد ان المستغني عن الواجب يكون مستغنيا
 عن جميع ما عدا ذلك المستغني عن الواجب ذو احتياج الى ما عدا
 نفسه وهو المراد بالغير فذلك الغير اما واجب او ممكن وعلى التقديرين
 يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف الغرض والمسئلة مبنية على
 التوحيد واللام يلزم من احتياج الى الواجب خلاف الغرض لان
 انما هو ممكن واجب واستغناء المكان عنه لا عن كل واجب وقيل ان
 بالواجب الواجب العين اذ لو اريد به المطلق لم يحسن الترديد في
 بالواجب واجب او ممكن بل يتعين كون ذلك الغير ممكنا ثم المستغني

على المكان
 المستغني
 المستغني
 المستغني

في قوله تعالى لا اله الا الله
الواجب على كل واحد من
الانبياء ان يدينوا
بما هم عليه من
الدين الذي
انزل الله فيهم
فانما هو
الدين الذي
انزل الله فيهم
فانما هو
الدين الذي
انزل الله فيهم

الواجب يكون واجبا اذ لا تعدد في الواجب لما سبق فلو كان لا يستغنى
عن الواجب محكما لم يتصور ممكن بلا سبب وانما هو محتمل لم تعدد
الواجب وهو بطايش في غير نظر لانه انما يتم لو اريد بالغير غير الواجب
فلو كان المراد بالواجب المعين لم يكن ان يكون غيره ايضا واجبا وانما
اريد به المطلق فبما الواجب المطلق لا يمكن ان يكون واجبا وهذا
فاسد اما اوله فلان ارادة الواجب المطلق لا يمكن ان تستغنى
الكان عن مطلق الواجب غير لازم مما فرض فيها نحو في علي ما عرفت و
الذي يظهر من كلامه انه لولا المانع الذي توهمه امكن حمل الواجب على
الواجب المطلق وانما ثانيا فلان اذا حملنا الغير على الواجب المعين
وامكن استداه الى الواجب لكونه غير الواجب الاول فكيف يلزم
من استداه الى الواجب او المكن خلاف الفروض وانما ثالثا فلا
حمل الغير على الواجب انما يلزم لو كان الضمير في قوله عما سواه
راجعا الى الواجب وهو بعيد جدا فالصواب ان الضمير راجع الى ما
ذكرناه قلنا لو لم يكن الممكن ان لا يظن انه يمكن النسخ لو لم يكن
هو الواجب ايضا لان لزوم الممكن للكان وتوقفه عليه محتمل كما سبق
احكاما في الافلاك وانما لم تعرض لما ذكره المستدل من امكان الاختلاف
لان جوار فيسعدا اختلاف لا يستلزم جوار جميع افراده والمشايخ هو
جوار الطبيعة المذكورة وعلمه لا يجوز جميع افراده وعدمه في قوله
تداحل الخيرات ومحا لطف الواجب استحقاقه الاول ممنوعه عند

في قوله تعالى لا اله الا الله
الواجب على كل واحد من
الانبياء ان يدينوا
بما هم عليه من
الدين الذي
انزل الله فيهم
فانما هو
الدين الذي
انزل الله فيهم

لعم

المص القابل بالبعد المحرود المداخل للجسام وامشاع الثاني ثم
عند المحققين من الصوفية القائلين بظهوره تعالى في جميع الظاهر
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد بينا ان العام احاد
لم يورثاثة عليه شيئا مع انه يمكن ان يكون الارادة مخصصة لحدوث
بما لمكان وبخيره فينبغي ان لا يكون كل ما من شأنه التحيز ليحصل
ان لا يكون محيزا زمانا ضرورة ووفقا من المحصم ايضا فانهم يريدون
البحر والجملة ضروريا لكل موجود فكيف يجد فرضه عام في شأن التحيز
ثم انما يتم اذا بطل تعاقب الاحياز عليه الى الابد لانها في غاية التمام
الثاني الى ان الدليل عليه يتم في مشه قيام الاحداث بذاته تعاقبا كما
المتغير بوجوه النسب كمن يتم على هذا المذهب من جريان البراهين
النسب في الامور المتعاقبة ايضا فانها ان لا ينقسم ومع كون جزوا
بجزى اذ اعني النسب في مذهب بعض القائلين بالجزء الغير النقص ولهذا
كان التردد حاصرا ولم يكن واسطه بين الجزء والجسم فان الاكثر
من جسم جزء فاحد عندهم وتمسك في بطلان الشق الاول مما
ولا يخصصه فانه كلام شعري ولو بنى الكلام على بطلاننا الجزء
لاستراح من مثله وانما تركيب الجسم فالظن ان ايضا من على هذا
او على القول باليهيولي او على التركيب التحليلي من الاجزاء المفردة
وتعل ما ذكرنا من ابطال التركيب مطبنا ونو مثله ايضا وهذا
الدليل هو النسب المتعلق حيث جعل في التحيز من فروع الواجب

في قوله تعالى لا اله الا الله

في قوله تعالى لا اله الا الله

Handwritten marginal notes at the top of the right page, including the number '39'.

Handwritten marginal note in red ink at the top right of the right page.

من انكر حكم العقل في الافعال راسا اعترف بحكمه في الصفات الصفة
التي هي مقابل الفعل ان كان كالا يجب اتصافه بعبارة وان يكون كما
ما يستحسنه العقل فمثله ما يرتفع عنه الاعتراف ويقتره الروساق
والكاملون المصدرون وما ذلك الا لشبه ان نفوسهم عن الا
بشله وكراهة عقولهم التلبس به وهو معيار حكم العقل بالفضيلة
واما الافعال فما كان فعله وقت حسنا وكالا وفي اخره على
خلوة واما الصفة مع قطع النظر عن العقل فلا يختص كالنية وحسنه
بوقت دون وقت وهذا فرق جلي لا يوق ان اخلو عن الفعل ان
نقص كالمخلوع صفة الكمال فاذا جرد ثم الاول فيجوز والثاني
لانا نقول لا ثم ان العقل اذا اختلف بالحسن وعدمه وترك الفاعل
حين عدم حسنة وفعله حين حسنة يتفرع عن العقول وتزويره
انما يتقصده لو يفعله حين حسنة ولو تصور مثل ذلك في الصفة ايضا
لكن في اختلف الازمنة بحسب الاتصاف بها وعدمه نقص لكن من الواضح
ان القدرة على العقل التبع ليس بقبوح والعدم نقيض في اتي وقت
انفق ليس بقبوح وان كان الافعال المؤدية الي كسبه قبحا فلو فرض
ان رجلا اتفق على بالاسم واليزنجات فطرح او كان من اهلهما
وتساءل على ذلك ثم اسلم وترك العمل بوجهه فلا ينقص المسلم
الرجل العالم بالاسم واليزنجات من جهة عمله ولا يزدرية نقصه بل
كله الشبهة على ان صفة الكمال لا يكون نقضا وعبا بحسب الاوقات ثم

ان النافين بحكم العقل في الفعل يسهل الفرق عليهم فان العقل يحكم بان
الاتصاف بصفة لا يكمل بالذات ولا يعد من الصفات قبحا واما
فليس بحسن ولا قبحا ثم كان اللابق باصولهم ان يعرفوا بالصفقات
والافعال التي هي مورد الحسن والقبح ومقسمة وهي مقولة التاثيرات
وتخصوا النزاع بالاول كما هو راي اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم
واما ما ذكره الك من ان حدوث السلوب والاضافات والاتصاف
بالصفات المتغيرة العلاقات لا تقصر فيه وهو مذهب جمهور الاشاعرة
ففيه نظر من وجوه الاول الامة على حفظ الاتصاف بالصفات
التحقيقية المذكورة على الاتصاف بالاضافات فان احادث الذي يجب
ان يحجز عنه هناك هو تعلق هذه الصفة بنفسها وهو داخل في الا
على تبيين اضاة تخصصه واصافة ثابته لصفة حقيقية والمعطوف عليه
اشارة الى الاول والمعطوف الى الثاني في قلت هذا باطل لفظا ومعنى
اما الاول فلانه لا يبطل المعطوف عليه بما يخصه بالاول ولما الثاني في قوله
الاول ان لا فائدة في هذا التقسيم سوى التعميم ومن كان يتوخاها
ينبغي ان يصحح بالفرق بين القسمين ولا يفعل الثاني ان الرزق
ليس من الاضافات المحض بل من العلاقات القدرة واما الاضافات
المحصنة كالعبية والتبليدية وتاثيرها ان العلم ما لم يتناول بالمعلوم كان
صاحبا جاهلا بلا شبهة وزعمهم ان الجهل بالمعنى المقابل لتعلم العلم
ليس نقضا واما النقص في فقدان مبداء هذا التعلق الذي هو الصفة

Handwritten marginal notes on the left side of the left page, including the phrase 'فان معنى لعطفه عليه'.

جعلها ونجاها هل وثالثها ان السلب تابع للسلب فكل ما جوزنا
 حدوثه بعد عدمه وعكسه شأن الوجوب كما فصلنا ايضا ينقسم الى
 القسمين احادث والذاتين وكل ما يجوز الحدوث فيفسلها بقدم
 هذا القليل بحيث لا يكون دائما فاملاقة الشئ القول في السلب
 فيه ما فيه ورابعها ان مذهبنا المصلايسا عدم ما حرره من محل الترتيب
 فكان ينبغي ان يجرى محل النزاع على ما اشترنا اليه من الفرق بين العمل
 والتشريف وغيره **قوله** وما انقصنا بالسلب والاضافات اذ قد
 في الفرق بين الاضافات والصفات كتحقيقه بان الصفات الحقيقية
 لما لم يكن كمالا للغير ويتركب من اجزاء لم يكن صدقها الا كتميلها
 بعد نقصها واما الاضافات فكل ما يمكن كونها كمالا للغير فالعقل
 بجزائره لا يكون كمالا للذات بل انقصا اذ لا ينقص فيما يعود الى
 الغير وان كان كمالا للذات بخلاف الصفات الحقيقية فالعقل كمالا
 بالغير اذ لم يكن كمالا له اذ لا يقوم كمالا للذات ايضا كان فضلا
 وحسنا بحيث يترتب عليه كماله كيف وجبته من العقلاء يجوزها
 في الصفات فكيف يحد بحالاتها وما فيها وما خارجها وما تحتها
 وادراكها كمالا لها كانا كمالا لغيرها نقصا هذا هو وجه الفرق اول
 استخرجنا فيه اما اولها لعدم جريانها في السلوب واما ثانيا فلان
 الصفات ذات الاضافة يعود اثرها الى الغير ولو بواسطة كمالها
 فلو لم يكن كمالا للذات وكانت حادثة بحدوث الاضافة للكلمة الغير

كان
 كان
 كان

لا يكون

لا يكون ليس ومحدودا واما ثانيا فلان بعضها من الاضافات التي تجوز
 الاشارة حدوثها كالعالم المنفعة في الغير ولا كمال وترتيب المنافع
 العائدة الى الغير لا توقفت على العلم بخوان ترتبه على سبيل الاجمال
 ان يبق ما ثبت بطلان الاحجاب بمسالك كان العلم بما توقفت عليه
 الفوائد العائدة الى العباد فلا يعرف كمال الكلام وان الاحجاب ليس
 نقصا ولا محالا فيتم تصدق العمل على سبيل الحدوث والاختيار حتى
 يحتاج الى العلم لا جمل ويمكن ان يحكم العقل كون كمالا لا توقفت القائل
 عليه لغيره لا يكون كمالا لا يترتب عليه القائل كمالا لا يكون صادرا عن
 غير من الاول بطلان الصفات القديمة اما ان تزول او تبقى مع احداثها
قوله واعترض عليه باننا لا نمان ان مخلوق من صفته ان يقول بحرية ان الصفه
 السابقة على الصفه احداثها ان يكون قديمة او احداثه والاول
 لزوال القديم والثاني امكان اجتماع الاحداث مع سابقه ولا يخفى ان
 مخلوق من صفته كمال يكون حصوله وقت ان مخلوقها كما انقص فلن يمتد
 النقص حتى واذ بطل الشق الثاني ارجح الى القول بحدوثها وامتناع
 اجتماعها مع اللاحقة وهكذا نقول في الصفه احداثه السابقة فيلزم
 التساوي المذكور قبله لا يتم حينئذ الصفه احداثه وليست سؤالا
 النقص من حدوثها في الكلام في عدم بقاء السوايق ولزم النقص
 فيه وربما استدل في ذلك ان تلك الصفات المتلاحقة لها
 كانت متشعبة بقاءه يلزم نقص من زوالها وان تلك الكلمات لا يمكن

والاول بطلان الصفه
 القديمه ان تزول
 او تبقى مع الحادثة

اجتماعها وكان حصولها كالا للذات فمن التعاقب فيها تحصيلها
لذلك لكل بقدر الامكان والمخلوع من بعضها التفصيل بعض اخرى
كالم لا نقص لكن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق وغيره كذا في
في المواضع وشرحه في قوله انظار الاول ان عدم اجتماع تلك
الكالات نقص والاعتذار باجتماع اجتماعها واداء حيا اولوم
ذلك يمكن ان يبق في كل كمال يستدل الى اثبات ان حصوله في
نقص في فقد ها وبتلك يستدل باب التمسك بمسلك الكمال و
النقص ثم انه لا يحتاج الى تعاقب تلك الصفات بل يمكن ان يبق
لعل تلك الصفات حادثة وعدم حصولها سابقا ليس نقص لا يشاء
حصولها الا لا ولا دعوى ان العقل بسببها الى معرفة النقص في
صورة امتناع ازالة الصفة او الى معرفة امكان ازالة ولا يسئل الله
معرفة النقص في الصور المذكورة او الى معرفة امكانها معتمد
فامل الثاني ان امتناع ذوال القديم لم يثبت كما استوفى الشرح
فاننا صورنا على هذا الوجه اعني ان يكون حدثا حادثا مشروطا
بذوال قديم لم يستطع الاستدلال بهان التطبيق وشبهه ولا بظواهر
المذكور في الشرح فان قلت لا يمكن ان يكون عدم الصفة حادثة غير
للقديم لان وجود الصفة الحادثة هو قديم على ذوال الصفة القديمة
وذلك هو ما يتوقف على ذوال عدم الصفة الحادثة وهو من وجودها
يلزم الدور او ما في حكمه فالشرط عدم صفة اخرى حادثة ووجودها

فان قيل كقولنا
بأنه لا يمكن ان يكون
شيء لا يوجد في ذاته

لا يتوقف على عدم تلك الصفة القديمة والاعاد المحذور فاما ان يتوقف
على صفة قديمة اخرى ونقل الكلام اليها حتى يكون هناك صفات
قديمة حادثة مشروطة بها لا الى نهايتها تلك الصفات الحادثة
لن يتوقف كل منها على ذوال قديمة بجوانبها واولها على حدث حادثة
اخرى وعلى صفة حادثة مشروطة بها ذوات اخرى وهكذا الى غير النهاية
وهذا هو السنن المذكور في الشرح ولما كان المنع واجب لانتهاء
هذا السنن بالآخره تنسكو ابدا ولا قلت لعل الحادثة الذي كان عليه
شرطا لوجود القديم من الاضافات والحوادث الاخرى التي لا يتوقف
حدثها على تلك الامور وحديث عدم استقلال الذات مشتركة
وقد يتصور وجوه اخرى وهو ان اختصاصه ليست كالا وانما الكمال هو القديم
المشترك فالمخلوع من اختصاصات ح لا يكون نقصا وانما جعل الصفة
السابقة حادثة لانه يلزم زوال القديم كما مر وانما جعلت زائلة
بحدوث اللاحقة لانها لو كانت ممكنة للاجتماع لكان في اجتماعها
ازدياد كمال وقد انقص واذ لم يمكن الاجتماع لم يكن في فقد
لان منقوع وقد لا يعد نقصا وهذا التقدير اقرب بما في الشرح ويؤيد
عليه ان يجوز الامتثال من فرد الى فرد لا يكون خصوصية شيئا
كالا وعدم تجويز صفة لا يكون كالا اعني لا يكون الاول لعلها
ولهذا اختاره في السنن ثم تجوز كون القديم زائلا مما يتوجه اليه
ولا يدور في جواب المذكور في الشرح وقد عرفت الجواب الحق في نظري بالذات

فان قيل كقولنا
بأنه لا يمكن ان يكون
شيء لا يوجد في ذاته

القديم والحادث على العدم ايضا باعتبار كونهم مسبوق بالوجود
او مسبوقا به **قوله** اجيب ان الحادث تعلق تلك الصفات بهذا
جواب على هذا الاشعري واما عندنا صحابنا الامامية فالجواب
ان التكلم من صفات الفعل لا كما في السمع والبصر فان كان
عبارة عن حضور المصير والسموع باعتبار الوجود العيني فقط
ان ذلك ايضا من تواريع الفعل واما ان كان نزها عن الادراك
لا يتعلق بالا لوجود العيني فالامر ايضا كذلك والافتخار منه
ولا محذور ايضا فان قلت الادراك الذي يسمى السمع والبصر كيف
يكون حادثا وقد جاء في الآثار الماثورة عن الامثال لا
صورت الله
الذات
عند العمل العيني في السمع والبصر اذ ارجع الى العلم بالسموع
والمبصر وانما يتاخر عن سائر العلوم بالمتعلق وان يمكن ان يكون
قديما وان السمع والبصر معنى اخص مما يميزه من العلوم لا
يخرج المتعلق بالعلوم بل بنفسه لكن هذا المعنى قديم يمكن تعلقه بالعدم
كسائر العلوم وبعد وجود السموع والمبصر يتعلق من حيث الوجود
واحضوره لا تفاوت بين حضوره باعتبار الوجود وعدمه فيما يرجع
الى تلك الصفة كما يتبع ذلك في العلم بالحادث وان لا يفرق بين
العلم بانه موجود وان وجد فهما يرجع الى العلم وانما التفاوت في
المعلوم لعدم كان هذا النوع من الادراك في الانسان مشروطا

بشئ

بشئ لا يصور في العدم كما لمقا بله وتوسط الشعاع لم يمكن
تعلقه بالعدم ولا يشترط بشئ من ذلك في ابعاده كما لا يستحيل
تعلقه بالعدم ويحتمل ان يترااد يكون السمع والبصر قديما ان
امكان المبصرات الموجودة وسماع السموع الموجود وما يساو
هذا المعنى قديم فاذا تحقق المصير صار مبصرا بفعل بخلاف العلم
فان تعلقه بجميع المعلومات قديم لكن الفرق بين العلم والسمع
البصر على هذا الوجه بعد انطباقه على تلك الآثار **قوله** المصير
بما كان صفة **قوله** انقول ينقص هذا النقص ايضا بان يقال ان كان
لغايه كونه صفة ذلك في النقص ايضا موجود وان كان كونه
مع كونه غير نقص فذلك سلبا يصلح خبرا للثبوت واليجاب بان صفة
له احكام اخر وجودية وان الكمال بمعنى وجودي كونه مستقما للثبوت
والتحسين ولا يتم منه محض في عدم النقص وان حفظ الكمال له حقيقة
عامة الحقيقة صفة النقص فعمله هو المصير وذلك لانه العدم والوجود
مشتركا في الاول فلان القديم يقول بالحكام وجودية كونه حروب
وضرورة صدره عن غير محتمل الى غير ذلك واما الثاني فلان العدم
لا يتم له عبارة عن عدم السبقية بالعدم بل عن استعراق وجوده في
الغير كاشا هو السابق واما الثالث فقد علم من جواب الشرح فان قلت
لا وجه لجواب الشرح اجمالا لان الفرق من ان الصفة الواحدة التي يفرقها
اخصم قديم حادثا بعينها ولا مجال للاختلاف في حقيقة بخلاف الكمال

الوجودي

والنقص قلنا نقرضه الكمال التي يجعلها الختم صفة له تصا صفة
 نقص مع بقاء حقيقة ونقول ان كان المصحح للقيام الى اخر الكلام
 ولو قيل بان كون صفة الكمال صفة نقص مع بقاء حقيقة على ما
 هو عليه صح كقولنا بان كون الصفة القديمة صفة جديدة مع بقاء
 حقيقة صح ثم اقول صح القيام اما ان يفسر بالامكان الذي اذ او
 بمعنى ارتفاع الموانع وحصول الشرايط على الاول نقول ان
 بقضية مؤثر حتى يفسر عنه ما سبق في المتن من ابطال الامكان
 بالغير وعلى تقدير تسليمه لا محل له في جواز استناد الصفة القديمة
 التي هي الامكان الى امر سلبى هي القدم فان قلت القدم هي كيفية
 وجود الصفة في اخر من وجودها المتاخر عن امكان اتصال
 بها فكيف يكون مؤثرا في ذلك الامكان قلت المراد بالقدم
 علمية كونها بحيث اذا وجد كان قديما نظير ذلك ما قيل في صحيح
 عليه الحدوث للاختصاص حيث ظهر وجهها بكونه بحيث اذا وجد
 كان صادقا وان يفسر بالثاني فيقول على ارتفاع الموانع وحصول
 الشرايط هو القدم لان الامكان بهذا المعنى محصور فيما نحن فيه
 ارتفاع الموانع اذ لا شرط محصور ولا محذور في تايثرو القدم في العلم
 سلمنا انه ليس على الارتفاع المانع لكن المحصور على العلم هو كونه صفة
 له بمعنى كونه واجبا لثبوت له وما يصادق به وذلك مفرغ القدم
 لكنه راجع في الحقيقة الى اجواب الاول الذي حكمنا باشتراكه في اجابة

هذا القول هو الذي
 في قوله تعالى
 انما علمنا ان
 العلم هو الذي
 لا يتغير بغيره
 بل هو الذي
 لا يتغير بغيره
 بل هو الذي
 لا يتغير بغيره

بعض

العلم هو الذي لا يتغير بغيره
 ما نفا حتى تياتي الترتيد في علمته بل ذاته تعالى مستقل في صفاته
 بدون تصور مانع آخر فاجاب صح ان المصحح بهذا المعنى مفقود
 فو دلا في الحاجب ولا في المصور حتى يرد في قوله واجيب بان
 الغير في الاضافات فان العلم والحق في اجواب ان المخلو صفة
 واما العلم بان وجوده فانه عين العلم بان وجوده فان العلم بالقضية
 انما يغير تغيرها وهو اما بغيره وهو صفة او مجموعها والمعلوم هي
 القضية لقائل بان زيدا موجود في الوقت الثاني ولا يخفى ان
 زيدا لا يغير معناه بحضوره وغيبته ثم يمكن ان يشار اليه اشارة
 بالموجود حين وجوده ولا يمكن في غيره وقتا لا اشارة الى الوقت
 لا يتر في تفاوت العلم بالقضية ونفس تفاوت الاشارة راجع الى
 تغير المعلوم لا العلم واما عند القائلين بان الزمان والزمانات
 كلها حاضرة عنده من غير غير بعضها وبن بعض فلا اشكال
قوله حادثان لا في محل هذا يشبه كلام من لا يعقل ما يقول **قوله** و
 الاسطريرت يتشون النسخ العزق بين رفع الحكم القائم بداهة
 مما لا يتحصل بمعنى فان الحكم عندهم هو الكلام النفسى وهو موجود
 فاشهاد الموجود هو نفسه وعناية ما يمكن ان يتر في الفرق ان الطلبة
 الاول معلق بالفعل فيما بعد النسخ فارتفع به اول تعلمه واصبح
 لكن كان امر التعلق وعدم مشبهتها وبين بالنسخ وانت حيران

هذا القول هو الذي
 في قوله تعالى
 انما علمنا ان
 العلم هو الذي
 لا يتغير بغيره
 بل هو الذي
 لا يتغير بغيره
 بل هو الذي
 لا يتغير بغيره

تعلق الطلب حقيقة بالفعل فيما بعد النسخ فالنسخ هو المبدأ
بالمعنى الفاسد الذي ينسب إليه وهو الشيعة ويشعرون بعلمهم
تم النسخ المعين اسم سلب خارج عن المشايخ فيه ولا معنى اصحبا
الشيء بخلاف تغير الاضافات فان النسخ ليس من هذا القبيل اصحا
والتوجيه بان المراد ان هذا العلم والى على حدوث العدم لا
يساعده قوله وهما عدم بعد الوجود فيكونا حادثين اذا لا حيز
اليه ولا دخل له في المظن فان الدال على الحدوث هو طر العدم من بعد
بيان طر بان العدم اثبات حدوثه لا طر المحتمة ثم اتى في الجواب
ان مدلول الامر والشيء اما الارادة والكاهن او المحظ والرضا
وكلاهما من صفات الافعال والفرق بين صفات الافعال و
الذات على ما ذكره نقه الاسلام في الكافي ان كل ما يختلف
المكثات بان يرد هذا ولا يرد ذلك ويرضى هذا ولا يرضى ذلك
فهو من صفات الفعل وكل ما لا يختلف بل يكون صفة ابدية
فان العلم ابدية صفة ولا يختلف بحسب المكثات ولا يحسب
الاقوات فهو من صفات الذات وبهذا يخرج النزاع عند
اصحابنا **قوله** الادلة المذكورة لو تمت لذات القول الذي يطهر منه
ان جميع الادلة كذلك والافان خطا في تخصيص الدعوى حعاية
ما في الباب ان بعض الادلة كان خطا ووضعا للشيء في غيره وضعه
وقد اشرنا اليه واثار وقيل ما كانت دعوى سليمة عن مشكوكات

قد عرفت ان ما يعول عليه من الادلة لا عموم له **قوله** لا يكون محاسبا
في وجوده الا الصواب ان يتيقن لا يكون محتسبا في كانه ذاته ولا
فيما يتوقف عليه كانه ذاته الى غير ذل فان ذلك نقص وانما
الشيء في محله جعلها مسئلة **قوله** لان الالم ادراك المنافي من حيث
مناف الادلة على ان الالم وهو كيفية مدركه بالوجدان اما محسلا
من حيث ادراك المنافي بخلاف ان يحصل هذه الكيفية من ادراك
امر لا يتا في المدرك لاني ذاته ولا في صفة بل يكون فقد مطلقا
ولو عجزنا المنافات بحيث يتناول المنافاة بالقياس الى ذلك لا
المظ توجه المص الى استحالة ان يكون الشيء منافيا للمبدأ على هذا
الوجه ثم المنافاة ان كان بالنظر الى الصفة كما يمكن ان يعقل
استحالة المنافي باستلزامه النقص لان فقد الكمال نقص لكن يجوز
ان يكون المنافات بالقياس الى الصفة الاضافية ولا محذور في
والصواب ان يعقل بان الالم نقص في نفسه سواء كان منافيا او
قوله فيما يخص ذلك با دراكادون ادراكه **قوله** هذا لا يرد على
لان الحزم بثبوت اللذة الغير المراجعة لا يصح بل كيفية في تخصيص
باللذة المراجعة عدم الحزم بانشاء غيره واذ لا يمكنه مع الشك في ثبوت
اللذة العقلية واثباتها الحزم بغير اللذة على الاطلاق ثم يرد على
من ذهب الى هذا المذهب من التكميل من منع ترتيب هذه الكيفية على
ادراك اللذات صفة على ما ذكره **قال** المصنف والمعاني والاحوال

تعلق الطلب حقيقة بالفعل فيما بعد النسخ

تم النسخ المعين اسم سلب خارج عن المشايخ فيه ولا معنى اصحبا

ان كان يدعى ان فقد الكمال نقص
كما لا يسبب المنافاة
بغير اللذة المراجعة

نقص الصفة العقلية

فيما نحن فيه مما يحسن في نفسه وليستحق المدح دون الاعمال
 كل ما يستحسن لا يكون الاجابة نقضا وغيره يكون الاجابة
 نقضا باطل على اصول الاشعار ايضا فان الاعمال ربما كان نقضا
 للغرض ومشتتلا على المصالح ولا يجد العقل فرقا بين الاجابة
 ليحسنه العقل ويعد كما لا بين الاجابة الاعمال المشتملة على
 المنافع والعيوب بل الاحتمال جواز الاجابة الاول لمنزلة الاحتمال
 جواز الاجابة الثاني على ان اجاد هذه الصفات من قبل الاعمال
 وان كان الاثر المترتب عليه صفة كالانسان انما لا يمكن
 ان يكون ما يترتب عليه من قبل الصفات كما لا يوجد من الموجودات
 ولا فرق بين كون احد الامر من كالات ان الموجود والامر كالات
 بعد اشتراكها في استحسان العقل وترجيحها على نقضها وايضا يحكم
 الصريح بان الاجابة نقض في مطلق العقل بدون فرق بين احسن
 وما يتجاوز احسن والقبول ويجوز قوله وقد بين تمامه انه لا
 يلزم مثل ذلك على القول بكون هذه الصفات اشترائية مما يمكن
 ان يستدل به على ذلك المطلب ان الاجاد عند التكلمين عبارة
 عن الاحداث ولا معنى له سواه وهو من اعظم الاصول عند المسلمين
 وعلى هذا يقولون في حديث العالم فيلزم على هذا الصدام فيهما
 كون تلك الصفات حادثة وهو باطل من وجهين احدهما سبق
 الكلام في ووافقت الاشعاره عليه من امتناع قيام الاحداث ابتداء

وثانيها لزوم استناد اجبوه والعلم واشباهه الى الاختيار ضرورة
 استناد احداث الى الفاعل المختار عندهم ان الموجب لا يكون اثره
 حاد ثا وفاقا للاشعاره ومن البين ان لا معنى للايجاد اجبوه العلم
 اختيارا وثانياهما ان كون تلك الصفات مستغنية عن الوتر المصحح
 وثالثها الموصوفها ومثاله واضح ولهذا قال المحقق الدور ان
 القول بقدم الصفات مع عدم احتياجها قول مشاقتن ثم المعروف
 من مذهب الاشعاره وسائر المتكلمين ان هذه الاجاب اجاد
 وعلى هذه القاعدة ايقر لزوم المحذور الذي كونه مع زيادة هي عدم
 احتياجها الى الموصوف لان مطلق الاحتياج عدمه مغلل بالحدوث
 الا ان يحصلوه بالاحتياج الى الموصوف في تلك الزيادة واعلم ان
 الدليل السمع وهو تواتر الاخبار من ائمة الهدى في الصفات الزا
 وان من قال بها فقد اشرك وثبت كافت في هذا المطلب بل في الطائفة
 السابقة عليه واعلم ان دليل العقل استظهارا وتأكيدا وقائما
 على ضا اذ ما زعمه ايضا ان الصفات التي زعموها ليست باذن
 من وجود النبل والذرة في ذلك المثل على صمد ورها عن فاعلها با
 لا اختيارا ولا حكما وانما فيها ومن الذي يقولون العقل بان وجود
 صفة يرب عليها كشف الكليات باسرها وما فيها من الدقائق
 والعيوب على موصوفها ويستعان بها على خلقها وابداعها ليست
 بشاة نبات ضعيف على ساهرة الارض في اتقان الخلق واصحاح

والله اعلم بالصواب
 في هذه المسئلة
 والحمد لله رب العالمين

حتى يدل الثاني على علم مبدعه وقدرته دون الاول وما شهد ايضا
 بطلان ان كون علما تقاضيا عن الاشياء واحكامها وصفاتها هو
 على وجود صفة كنهية متناحزا عنها تفصل لا يلزم بخلافه تعالى ان صدق
 قدرته تعالى عنها ما يشكل تصويره لان ذاته تعالى بديون هذا الموجد
 الصادق تعالى ومع قطع النظر عنه اما ان يتمكن من فعل الموجد
 وتركها اولا فعلى الاول ذاته تعالى قادرة بديون هذه الصفة ولا
 لتسميتها قدرة حرة بل الذات متفكر من خلق الاشياء وتركها وقا
 عليها لكن الاجادها يتوقف على انه يقوم بذاته تعالى وصدق
 الاله لا يكون بالاجاب لا بالاختيار وحكم تمكن تركها يتوقف
 على وجود هذه الاله ولو فرض عدمها الزمان يصدر الموجودات
 عنه تعالى اجابا ولا يتمكن من تركها ولا يصح مثل ذلك قدرة فان
 كثير من الاسباب يكون محتاسبا اليه الانسان في تركه فعل واحد
 ويكون تلك الاسباب جواهر تاعده بانفسها منفصلة عن ذات
 ولا تسمية قدرة والا نليكن العلم والارادة وغيرها ما يتوقف عليه
 الفعل فقدرته على الثاني يلزم ان لا يكون ذاته تعالى قادرا
 من الفعل والترك وهو ظاهر فان قلت القدرة بمعنى صحة الفعل
 ثم صفة انزاعية ولا نزاع للاشاعرة ومن يحدوهم في ذلك انما
 نزاعهم في تلك الاله الموصوفة التي وضعتموها سواء سميت قدرة
 ام لا قلت فقد جمل الدليل الذي يريصلون وعليه يقولون في
 اثبات

زيادة الصفات وهو ان النصوص وردت بكونه تعالى قادرا على
 وصدق هذه المشتقات يقتضي قيام ما يريها بقاء ومن البين ان
 القدرة في تلك النصوص بهذا المعنى اعني التمكن من الصديق
 لا بمعنى اخر على ان القدرة وان لم يكن بهذا المعنى لكن لا يرتفع
 صدق هذا المعنى عليه مع عدم قيام مبداه تعالى على الوجه الذي
 زعموه فان قلت هذا الوهم يلزم ان لا يكون قادرا بالقدرة التي
 ايها فان الذات اما ان تكون متمكنا عن الفعل والترك مع قطع
 النظر عنه اولا والاول يستلزم المحذور المذكور بعينه والثاني ظاهر
 البطلان بعين ما ذكرتم قلت محذور الاول ان ارادنا غير داخل
 موضع القدرة وموضوعها والثاني ان ارادنا محظوظا في المرتبة
 المتقدمة على القدرة ويصح لزوم المحذور على كل تقدير اما على الاول
 فظ لان عدم دخولها في موضوعها لا يستلزم ان يكون غير المحذور
 واما على الثاني فلان المحذور لا يثبت في الموضوع في المرتبة المتقدمة
 على المحذور واما القدرة الموجودة فلا يقتضي هذا الجواب فيها لان
 صدور شيء بالذات وصحة لاصدوره لا يتوقف على صدوره في
 عن هذا المصدر لان يقولون بان صحة الصدور والاصدور عين
 هذه القدرة التي اثبتناها وقيدان الصحاح سلب لا يصح اذا كان
 موجودة في الخارج فانها عبارة عن سلب الضرورة عن طرف
 والسلب عطف غير موجود في الخارج واما الدليل المذكور في الشرح

جدا لعدم قيام دليل على امتناع كون الشيء قابلا وفاقا لشيء وحده
قوله في الرواية يدل على ذلك من قبلنا السمع فان رواياتنا صحيحة
 عن الائمة الطاهرين عليهم منظارا على بعضها ومن الجواب ان
 الاشاعرة وافقونا في ان كنهه تعالى يستحيل ان يتمثل في قوة عقلية
 وجودا وارساحة ومثله في قوة جسمانية وتجويزا ذلك القوة
 اجتمعا لا دون القوة العقلية بعيدا عن العقل تسبب جدا او من جهة
 علم ان كل شئ في العلم كنهه من السمع في الرواية ايضا فان الكلام ليس
 في رتبة عرض من اعراضه تعالى بل في رتبة ذاته وهو نوع من العلم
 بكنهه وربما يدعى العلم الضروري بان الادلة المحض العلم
 بالوجود المتعارف غيره لا يمكن ان يتعلق بما ليس في جهة الالهي
 للبصر مدخل فيه ولا كسب رويته بل المدخل في ذلك العقل فلا
 يح لشمسية البصار والحاصل ان الابصار بهذه الحاسة يستحيل ان
 يتعلق بما ليس في جهة بدنية والالهي كنهها مدخل فيه وهم قد
 الادراك بهذه الحاسة وايضا هذا النوع من الادراك يستحيل
 ضرورة ان يتعلق بما ليس في جهة قطع النظر عن ان يتعلق
 احاسه سيد في جهة والمقابل وما ذكره الامام الرازي من ان
 الضروري لا يصير محلا للخلاف وان الحكم المذكور مما يقتضيه الوهم
 ويعين عليه وهو ليس ما صونا لظهور خطائه في الحكم بتجسيم الباري
 وتخييره وما ظهر خطأ مرة فلا يؤمن بل يتهم فاسدا لان خلاف بعض

في قوله
 في رتبة ذاته

في رتبة ذاته وهو نوع من العلم بكنهه وربما يدعى العلم الضروري بان الادلة المحض العلم بالوجود المتعارف غيره لا يمكن ان يتعلق بما ليس في جهة الالهي للبصر مدخل فيه ولا كسب رويته بل المدخل في ذلك العقل فلا يح لشمسية البصار والحاصل ان الابصار بهذه الحاسة يستحيل ان يتعلق بما ليس في جهة بدنية والالهي كنهها مدخل فيه وهم قد الادراك بهذه الحاسة وايضا هذا النوع من الادراك يستحيل ضرورة ان يتعلق بما ليس في جهة قطع النظر عن ان يتعلق احاسه سيد في جهة والمقابل وما ذكره الامام الرازي من ان الضروري لا يصير محلا للخلاف وان الحكم المذكور مما يقتضيه الوهم ويعين عليه وهو ليس ما صونا لظهور خطائه في الحكم بتجسيم الباري وتخييره وما ظهر خطأ مرة فلا يؤمن بل يتهم فاسدا لان خلاف بعض

العقل

العقلاء في الضروريات جازوا كالسوسطائية والمعتزلة في قولهم
 بانفكالت الشبهة والوجود وثبوت احوال واما قوله بان حكم الوهم
 الغير المأمون فظريف جدا لانه منقوض بجميع احكام العقل لانه ايضا
 ظهر خطأه مرارا وجميع الهندسيات والحسابات وايضا خطئه
 الوهم في الحكم المذكور ثم وانما هو عقلي صريح عندنا وكذلك ليس
 كون الباري مخيرا مما يتحكم به ونحن لم نوه تخيل مجرى سائر
 الاكاذيب في ان الوهم وان صورته وخيله اليسا لكن العقل لا يكاد
 بل يتخيل ونحن بطلانه وتكون ظهور الخطا سببا لعدم ايمان
 الحضي وانها ممة ثم ايضا والاقدم في احسينات وسائر الضروريات
 وقد نقدر بطلانه في موضعه في رد شبهة القادحين في الضروريات
قوله من هاهنا المقابل والوجه المتعلق بالحواس والواقع معا
 والكوايم اما يقولون بروية في جهة هذا دليل على انهم يقولون
 بتخييره تعالى وكونه في جهة وهذا من اجتناب حواسهم فاشتهر من
 انهم يقولون بكونه تعالى جسما وينفون عنه خواص الاجسام فلا يبقى
 لهم من اجسام الا الاسم ولذلك لا يكفرون من قيل تسهم بالكنهه و
 ليس عذرا مقبولا وذكر الحق الذي في غيره ان احاسه لا يكفرون
 لذلك وان هو الا عصبية باردة **قوله** ثم اذا البصرهاها ومغضنا
 العين اما قدم هذه المرتبة مع تاجه عن الروية في الوجود لان
 ان يسوق الكلام على وجه يتدرج من الادراك الى الضعف الى الالف

تخييله

بالكنهه
 في قوله
 في رتبة ذاته

فالمقصود ان تملك مراتب من الادراك متدرجا حتى الزويرة وهو
 محل النزاع ومن الذين ان هذه المرتبة لها صفة عند غرض البصر اضعف
 من التي تحصل عند القبح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تخضع بالبصر
 بل يمكن تحققها في العصور الاخرية وهو كذلك لكن مقصود اصوم لهم
 ان يمكن تحققها في القلب والعقل ايضا وتراهم يستكفون عن العلم
 فكان الاستنباط عندهم ان يحملوا النصوص المتضمنة لزويرة العواد و
 القلوب على الظن والحيثية ولا يرتكبوا تاويله ولا يستكفون او يمكن
 قول عليه السلم وايضا يفوا دى دليلا على نفى زويرة في الحقيقة ليدل العراج
 ومن الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد العرف داخل
 في الزويرة ومن جعلها ما يقع النزاع فيه فان النظر في كتبهم يعطى ان النزاع
 انما هو في المرتبة الثالثة وهي العفة في الابطال والنفي **قوله** فان علمه
 فالعقل لا يطلب **قوله** فالعقل لا يطلب المحال الذي علم استحالة ان
 يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما ان لا يطلبه لا غرض
 الحصول بل لاخر من اخرى غير مسلم ولا يلزم العيش ح مجاز ترتب
 غرض من عليه والعبث ما لا فائدة فيه اذ وعدم فائدة الحصول
 الذي هو فائده محض صفة لا يستلزم استواء الفائدة على اطلاع ومن
 اين لهم ان لا فائدة فيه مطر ولعل في هذا السؤال فائدة لا تحصى
 لا يلزمنا تعيين الفائدة بل على الاستدلال ان يدل على استقامتها
 مطر ونحن من وروا المنع وما يستغرب منهم انهم اجمعوا على الطلب

هذا هو المقصود من الادراك متدرجا حتى الزويرة وهو محل النزاع ومن الذين ان هذه المرتبة لها صفة عند غرض البصر اضعف من التي تحصل عند القبح ثم هذه المرتبة عند الاشاعرة لا تخضع بالبصر بل يمكن تحققها في العصور الاخرية وهو كذلك لكن مقصود اصوم لهم ان يمكن تحققها في القلب والعقل ايضا وتراهم يستكفون عن العلم فكان الاستنباط عندهم ان يحملوا النصوص المتضمنة لزويرة العواد و القلوب على الظن والحيثية ولا يرتكبوا تاويله ولا يستكفون او يمكن قول عليه السلم وايضا يفوا دى دليلا على نفى زويرة في الحقيقة ليدل العراج ومن الغلط في هذا المقام ان الادراك الحاصل بعد العرف داخل في الزويرة ومن جعلها ما يقع النزاع فيه فان النظر في كتبهم يعطى ان النزاع انما هو في المرتبة الثالثة وهي العفة في الابطال والنفي قوله فان علمه فالعقل لا يطلب قوله فالعقل لا يطلب المحال الذي علم استحالة ان يريد حصوله ويتوسل بذلك الطلب اليه واما ان لا يطلبه لا غرض الحصول بل لاخر من اخرى غير مسلم ولا يلزم العيش ح مجاز ترتب غرض من عليه والعبث ما لا فائدة فيه اذ وعدم فائدة الحصول الذي هو فائده محض صفة لا يستلزم استواء الفائدة على اطلاع ومن اين لهم ان لا فائدة فيه مطر ولعل في هذا السؤال فائدة لا تحصى لا يلزمنا تعيين الفائدة بل على الاستدلال ان يدل على استقامتها مطر ونحن من وروا المنع وما يستغرب منهم انهم اجمعوا على الطلب

غير الادادة واجتماعية بان الامر بما امر عبده باجر وهو لا يريد
 بل يريد يقصده وشملوا لذلك مثلا مشهورا شيخنا في الشرح **قوله**
 يقولون بان طلب ما علم استحالة ولا يعلمها العبد يمكن في ذلك لاشارة من العاقل
 ما ينافي عقله بل ما يؤكد ويحققه ثم اقول كان المناسب ان يطلب
 في طلب المحال بان سفسه من النبي لا ينبغي ان يصدر منه ما ينفر واما
 ما ذكره من ان العبث لا يصدر من العاقل فغير صحيح اذ العبث على
 الاشاعرة غير مشع الصدور من العقلاء لان اعادة العاقل لا يتبع
 اعتقاد النفع كما يقرر في موضع من المذهب الاشاعرة وسبق
 في الشرح اشارة اليه في محت الارادة عند بيان جواز الترجيح
 غير مرجح وكونه في محاشير كونه كسرة او صغيرة منفرة انما يتبع
 لوزنه النبي عنه وهو قد نزه العاقل عنه **قوله** كلام اخر هو ان العبث
 كالعبث بالخير ويشبهه ليرثب كونه منفر اذ ان هذا العبث هو
 طلب المحال الذي هو الروية مما يمتنع اليه العلم العاليه فيدل على بلوغ
 فطرة الطائفة الغاية القصوى في طلب العرف والاستعداد وانه
 يرصد مبلغا ليرسله احد ولا لازية على دناءة وخسنة منفرة فلا
 باس في ان يرتكب النبي ولا يصح في الاعمال عقلا ولا يرتبب ان الشا
 منع من طلب الخ ولا يدخل مثله في المحظورات الشرعية والفتوى
 طلب الخ غير معهود من فقهاء الامم ولو فرضنا ان حرام شرعا فليس
 معدودا من الكبائر حتى مشع على النبي ومن هذا الذي يجوز على النبي

لا تائق من العاقل ولو فرضنا ان التمسك في التمسك الذي يشبهه

ان يقبل العلمان شهوة ويعتق الاجنبيات ويضمها الى نفسه لذة
ولا ينفرد بسببه عنه ولا يجوز العت ومني المحالات وطلبها ويقره
مشاهدة ذلك منه ان هذا يسمى عجاب **قوله** فالجاهل بما لا يجوز
على الله تعالى لا يكون بيا كليا اظاهر ان الجاهل بذلك يجوز ان
يكون نبيا ولا يجوز ان يكون كليا وانت حين عباده فانه بعد
ان يكون الجاهل بيا لا مانع من ان يكون كليا اذا جهل اذ المشيع
من تربية النبوة فانه مما لا يمنع من ان يكون ذلك الجاهل يتكلم
وعدلت ما عطل الله تعالى به عدلته كالبليس وما كذب به ومن
دقيق الطبع ان لا يدرك عدم جهل نبوة ذلك الجاهل ثم يدرك
انه مشيع ان يجمع بين النبوة والتكليم ثم لا يحق انهم نفوا احسن
وتجهها عقلا ولهذا يجوز وعليه تعالى كل فعل الا ما يمنع من السمع
ليس في السمع ما يمنع من نبوة الجاهل بالاحكام عندهم فكيف
يمنع من نبوة الجاهل بما لا يجوز وكذلك الكلام في التكليم فالواجب
ح ان لا يمنع من تكليم الجاهل ونبوته شيء ولو استقرت كلام
ورصدتهم ينسبون من الجهل الى التي اضعاف ذلك واعلمنا
عليه في كل كلامنا ان شاء الله تعالى وايضا ما دار المحقق الشريف في
شرح المواهب من نفي صلاحية لطلب النبوة وذكره ان يقول ان
المقصود من النبوة انما طال لانه ان اراد ان يثبت النبي الدعوة الى جميع
العقائد الحقبة والقضايا المطابقة للواقع فظاهر العناد اذ رب

اعتقاد

اعتقاد حتى لو يدركه النبي الناس واهل ذكوه فانها غير مشاهير وكذلك
الصفات السلبية لا يخصص كثرة ولا يثبتها عليهم الا لانه لا يخصص لهم
خصصوا العقائد الحقبة بما هو في شان الله تعالى ان اراد والله تعالى انما
بغيره لتعليم بعض العقائد الحقبة فيجب ان يثبت ان هذه المسئلة من علمية
وان لم يثبت ذلك وعلى التسليم فما قصه الغرض لا يثبت انه لا يجوز
الاجراء القول بالتحسين والتقصير العقليين وهم يدرجوا انفسهم من ذلك
قوله لان معنى التعليق ان للعالم يقع على بقدر وخرج **قوله** التعليق
اما ان يكون الغرض منه بيان وقت التعليق وتحديد وقوعه بزمان
شرط ومن البين ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ان يكون المقط
منه مجرد بيان حصول الملازمة وعلاوة الاستلزام بان يكون لا فائدة
التي بين الشرط والجزء مع قطع النظر عن وقوع شيء من الطرفين وعلمها
وقوعه ولا يحق على ذي لب ان اعلا تبه بين استقر ارجل وروية
تقانا ونفس الامر ولا ملازمة على ان اعادة مثل هذا الحكم وهو محقق
علاوة الزوم بين هاتين القضيتين لا يلحق تسببا مقاصدا للقران
المجيد ولا يوافق اسلوب الكتاب الحكيم مع ما ذكر من بعده من مقام
سؤال الرسول بالكلية فان المناسب لما طلب في الرواية بيان وقوعه
ولا وقوعه لا مجرد اعادة العلاقة بين الامر من بالصواب ان يكون المقصود
من هذا التعليق بيان ان اجزاء الايقاع اتم تعليقه على ما لا يقع عم ان
كان هذا التعليق مستلزما للعلاقة بين الشرط والجزء فواجب ان يكون

الطبي

في بيان يعينان عن تكلف الاكثر في هذا المقطع وايضا لا يجوز على
 ذي فطره ان التزم بحصوله لزم بين استقراء الجبل في تلك الحال
 وبين وقوع رؤيته كما يجب لو تزم وقوع ذلك الاستقراء مع
 ان لا يقع رؤيته قطا لزم من عدم وقوعها انفكاك بين اللزوم
 العقليين مستبعدا كما يجب من العقل بطلانه فاذن المقصود من
 ذلك الكلام مجرد بيان اتقانها بتعليقه على امر غير واقع ويكون في ذلك
 عدم وقوع العار عليه ولا يستدعي امتناع التعليق امثاله واما اذا
 سلم انه يستدعي العار ولا يكون مجرد عدم وقوع التعليق على الكلام
 على قدره يستحق الشرح وسنتكلم عليه ان شاء الله العزيز **لكن**
 المطر الوصول بالي ان هذا الكلام وان كان مشهورا بين العلماء
 الامام لم نجد حجة على انه لا يتم ان ارادوا بذلك ان النظر الموصول
 بالي لا يحتمل ان يتجوز عن العلم الضروري فظ البطلان وما الذي
 يتجوز مع وجود العلة الصالحة وعلم علما لا يراهم شبهة ان قالا
 لو قال في صحيح هذا المعنى بصدق العلامات وشهادة الدلالات
 وايقت بايقانا بالفا حتى نظرت او كما في النظر اليه كان في ذلك
 احسن والقبول ومجهر النسبة ليستدعي صحة الاستعداد **بالي** طريق
 يفرق بينه وبين النطق الموصول بكلمة البناء حتى يجوز استعمال الشئ
 بمعنى الدلالة ولا يجوز استعمال الاول بمعنى العلم وان اراد ان
 الصلة قريبة على انه النظر الموضوع لهذا المعنى لا المعاني الاخرى التي

لا يجوز

والاداء فيهما

امکان الشرط مستبعدا لان اجزاء هذه العلة مع
 الحق لا يكون ممكنا على ما هو المشهور من ان مستلزم الحق والافلا
 وجوبها بامكان اجزاء الاول وان كان شايع الاراد من اللفظ
 الا ان الثاني ايضا مذهب معروف للعرب كثير الدوران بينهم
 هو عدة البلاغ ودعايتها ومن ذلك قول الشاعر اذا شئت
 الغراب ايتت اهلي وصار القار كاللبن احملي **وقول** الاخر
 احمري اسطري اياي اذا ما القار طر الغراب انا **ومعلوم** ان
 الغراب وصيرورة القار كاحلي ملاءمة بينهما وبين ايات الشئ
 اهله وقس عليه الاخر وقطيره في الكتاب الجليل كثيرة تعلين
 اهل النار منها على لوج اجمل في سم الخياط وبعد من العالم
 ان يدعي علاقه بينهما بل ذلك مجرد تعلين بعيدا لوقوع اجزاء
 له جري الحالات واذا كان ذلك التعليق امرا شايعا كثير الوقوع
 في كلامهم فلا ترجيح لاحتمال الاول بل الترجيح معنا فان البلا
 وحسن الكلام في ذلك واما اذا تحقق العلة في الواقع بينهما
 وعلق عليهما كان تلك العلة فليس له ذلك اللو مع من حلق القبول
 الا ترى ان المتقني لوصال الجيد ليست لو قال اذ ارجع الوقي الى
 الدنيا يمكن في زيادة احملي **لكن** كقول الصبي المتلع في فرا
 الامجاد على وجه احسن واخر من قبل الامس الدابر **وقول** الميت
 انما برطعت في اللقاء والوصل والذوق السليم والقلم المايح
 انما يراى في الظاهر اني واهل من اضراد

سيجي في الشرح فيكون معناه الطرح هو الروية والعدول منه
 الاصل الا للضرورة فقط ايضاً نظراً وجهين الاول ان هذا
 القدر كان صلا في حمل الروية على العلم الضروري فكان محلياً
 ان يتسلق بذلك في اول الامر ويقول حمل الروية على العلم بحان
 لا يصار اليه لا لادليل فحيز استعمال الروية ومنع استعمال النظر
 غير ناظر الى وجه صحيح ولا صدر عن ناظرين صحيح واجب منه ما في
 المواقف من ان النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله في
 بالي مستبعد ولا يدان الذي يناسب استعماله في العلم هو
 بالي الذي هو معنى الروية او تقليد الجدة واما خبر من العاني
 فلا يناسب احد كما استعمل والثاني ان استدلاله فيما بعد انما
 على نفي الروية وهو الصاروف عن النظر والعاذل بنا عن حقيقة
 ان خبر بان عبادة الشرح بعيد عن هذا التوجيه الثاني حيث
 ادعى الامتناع والنصوصية قائل الثاني انه يلزم ان لا يكون
الاول استلزام الحاطية العلم الضروري ثم ولعله يحتاج الى
 الاستدلال بان هذا الصوت التوليف المشتمل على المعاني الحقيقية
 لا بد من المصوت المولف حكيم قديم وهذا الاستدلال الطبيعي لان
 نسا والمصوتات المحركة المنقحة وهذا الطبيعي ورواها واما العلم
 هذا الصوت لم يصوت في اجله سواء كان مع العلم بحال الروية
 اولا فليس من العلم بالرب في شئ على ان يكون هذا الوقف علماً

حمل نظر وايضا لعل الضرورة والاكتشاف الحيلولة مرات متفاد
 فيحوز ان يكون موسى طلب ما يعلم المراد كما صدر عند الخطاب
 يفوق عليه ولو هذا الاية على طلب العلم التصوري الضروري الذي
 هذا الجواب عن اصله ولا لان قول من قرأ في نفي الروية ارد على
 في هذه المسئلة في جز المنع فان صاحب الكتاب فسر ما على هذا التو
 الجواب وحمل نفي الروية على عدم اطاعة العرف الضرورية وهو عرف
 هذا اهل اصحابه وبمواقع وفاقهم وخلافه فهم على انهم لا يرون اجتماع
 اصحابهم محبة وانما الحج عند جم اجماع المسلمين عالية ما في الباب ان
 يكون هذا الزاماً على من استدلال بهذه الاية على نفي الروية فلهم ان
 يقولوا انما استدلالنا بهذه الاية الزاماً على من استدلال بهذه
 الاية على جواز الروية او يعولون في الجواب على الوجه الاخرى وقد
 اما غير العشرة فهم فارعون عن هذا الزام الثاني ان الكلام
 على حذف المضاف وهذا التاويل يحتمل وجهين احدهما ان يرد
 من الاية مطلقاً اي آية كانت وعلى اي شئ دللت وثانيها ان يرد
 الاية الذرية على الساعة ويوم القيمة وهو المذكور في المواقف منسوبا
 الى الكعبة ومن تبعه ولم يجد هذا التاويل على احد الوجهين من
 كتب التكميل ولا سيما نسبة الى ابي القاسم الكعبي والذي نسب اليه
 الامام في بعض تصانيفه هو حمل على طلب الروية اذ يكون سببا الى
 العلم الضروري وهذا وان كان ظاهر حذف المضاف لكنه يمكن ان

اما غير العشرة فهم فارعون عن هذا الزام

كون مرادها التأويل الاول ويكون ذكر الابه ورؤيتها تصديقا للتأويل
 وكشفها عن خصوصية لفظ استطراد الامر في ذلك سهل واما
 اجواب الذي ذكره الشرح في الاجماع قد استوفنا الى حاله واما الى
 واقع فلا وجه لثبوت الرواية بقوله لن تراهي فانما يريد على الوجه الاول
 واما على الوجه الثاني والثالث فحلي نظرا لان دلالة انك لا تجل
 على الساعة او افادة العلم الضروري محل مناقشة اما الاول فلا
 انك لا تجل لا يشبه اقامة الساعة في محاذي العرف وما يعا

من تشبيهه ويشمل في عاداتهم وبعده ان يعد اظهار هذه الابه
 استطراد الساعة وعلامتها واما انهاء الابه على حال القدره والوجه
 فمن هذا الوجه يمكن ان يدل على دخول الساعة وما تضمنها تحت
 القدره فقولهم ان مثلها يمكن عزها راء موسى فالظان انما
 سال ايه لان هذا الضرب فيصير فوما سئل مع اثبات هذا القدر
 واما الثاني فلان الابه المذكوره انما يدل لضرورة على تقديم اسم
 على علا هذه الابه وعلى احوال العبارة والصفات المطه العموده
 في طرقت الاستدلال فلعلمها احتياج الى ضمنية نوع من النظر والفكر
 فان كون دلالة ذلك الابه على الامور المذكوره اجلي من دلالة خلق
 السموات وما فيها من الدايغ فاسد جدا وهذا يظهر حال اجواب
 الثالث فامله فلم يحتج موسى الى سؤال الرواية اقول هذا
 على ان موسى سؤال ودفعه عما سال به تعليق مستوف على استقرار الجمل

انما

اغاوتع بعد اخذ الصاعقه لقومه والا لا يكون الاخذ الا نحو فيغيا
 عن السؤال السابق فعددهم ان قومه سالوا الرواية ولا بعثنا وعما
 فاخذت الصاعقه قومه عليه السلم مرة اخرى جاء الى ميقات ربه فبنا
 الرواية لنفسه وهذا احد القولين عند اهل السير والحوار عند وقوعه على
 اما على تقديره فاحذر الصاعقه عن السؤال المذكور فقط واما على
 بقدره فلا بد ان يشع ان يكون سؤالهم الاول على سبيل التعت والفتا
 كما يقول اصحابنا الشافعي ولهذا اخذتهم الصاعقه ويكون سؤالهم الثاني
 على سبيل الاستيقان وطلب المعرفان والعيان ولهذا اجابوا كما يجاب
 السائل الطالب للحق المستشهد اليقين ويترشح علمه وايضا يمكن ان
 يكونوا بعد اخذ الصاعقه لهم واجاء الله تعالى لهم امر حادثة اخرى
 ان يسئله موسى ويخيلوا ان سؤالهم كان سبيل اخذ الصاعقه اياهم
 وذلك بخلاف سؤال موسى فانه لا يصير سبب الاخذ لمحمد وكذا عليه
 واتحو اهل ان يسئل الله تعالى ذلك وليس ذلك باول جهالاتهم وسفاهتهم
 وسبحي ما يدل عليه من العقل عن العصور من الطاهر من صلوات الله
 قوله وليس في اخذ الصاعقه دلالة على امتناع اشارة الى رد دليل
 يمكن استنباطه من الحكاية المذكوره في اجواب وهو انه لو لا امتناع
 لاخذ الصاعقه داح لا غايه في سؤال الى الممكن وحاصل اجواب ان
 اخذ الصاعقه لا يعين كونه لاجل استحالة الرواية بل يجوز ان يكون لغت
 في طلبهم واستجواب ان الذم والتوبيخ يتعلق بالقبض وبما يكون صا

ومنه ان الله تعالى
 اخذ الصاعقه قومه
 على ما اراد الله
 من ربه فبنا
 الرواية لنفسه
 وهذا احد القولين
 عند اهل السير
 والحوار عند وقوعه
 على

فان قيل
 ان يسئله موسى
 ويخيلوا ان
 سؤالهم كان
 سبيل اخذ
 الصاعقه اياهم

الانكار حتى صار العلماء يستدلون برفق كلفه والاصول على
مطالبهم على ما اشرنا اليه فأي استبعاد يلحق عدم تصديق موسى
في الاخبار باشتاع الرق مع ان بين المقامين بونا بعدا فان ما
به هذا القائل من جملة الاحكام الشرعية ويعين ان يكون من قبل الله
ولا يحتمل ان يكون من عند نفسه وخطا النبي وذلك بعد ولذلك
قل المنكر بلسانه وما ينكره من جملة الاحكام العقلية وينطبق اليه
جواز ان يكون من قبل نفسه من جهة الوحي والسهو والخطا في مثل
ما قاله كثير من العلماء حتى جازعنا احسان الامامية مع بلوغهم
في تزيير الاثبات مبلغا يقصده من عداهم وقد كان يمكن الاكفا
في الروي على الخبر بان الظاهر ليس بسبب جماع كلام الله ظاهر
والقائلين ان الله عزهم وليكن يتجسس الى دعوى انهم لا يتصور منهم الا
واما اننا فلا في السبعين عليهم ان يكونوا قول موسى وانما سألوا ابياء
منهم بناء على علمهم فيه ولم يرد عليهم موسى واختار طرية السؤال والحوار
ليكون اهدى للحق واوثق عندهم وابعدهم من الخطرات الوهية والوسوسة
الشيطنية واما ان الصاعقة اخذتهم فلولا انكارهم لما اخذتهم وقد
عرفت اننا لا علينا وقد تزلنا عند في هذا المقام واما رابعنا فلا
دعوى انهم لم يصدقوا موسى مع اياته الباهرة فان لا يصدقوا في
اولى ظاهر البطلان جدا ولو صح مثل لوردان الاعراب اذ لم يصدق
النبي في ايقاد الثمن مع تأييده بالمخبرات فان لا يصدقوا الشهادتين

مع انه رجل واحد من امته اولى فأي معنى كان لاستشهاد النبي اياه
حتى سماه بعد شهادته بدينه النبي وجرى مجرى ان يقول احد
ان المشرك اذا اذيقوا من النبي دعوى النبوة مع مشاهدتهم صفة
كثيرا من المخبرات فان لا يقبلوا من المسلمين والمشركين اخبارهم
وقد كان الواجب ان يضرر بالمسلمون بما بين يدهم نقل مخبراته
المجده للمشركين ويسدوا باب الاجحاج ونقل الايات الحادثة للجحد
وكان عليهم ان لا يقبلوا الخبر المتواتر ويحذروا وجود مضر وشام وقد
الترتيد والديلم وسائر الاقوام لانهم جحدوا قول النبي الويد بالخبر
فان لا يقبلوا خبر اهل التواتر ويحذروا اولى ولا يمكن ان يثقوا بعلمهم
يقبلون خبر التواتر لكنهم لا يقبلون خبر السبعين لانهم قاصرون عن
عدد التواتر وانهم يقبلون خبر السبعين لكن لا يوصون بالايه يكونها
اسوة سائر الايات في مقابلة بالرواوي والحوادث لان السبعين ربما ينجوا
عن صد التواتر سيما اذا كانوا اسرارة القوم واعيانهم ومضى العروبي
بالصدق المشهورين بالصلاح واما الثاني في عدم انطباقه على كلام
القائل كما يظهر باذني تأمل سيد باب الير بعد الاية قال الايات
التسع التي جاء به موسى ثم لما لم يكن فائدة في اخبارهم فابعدان تجزئ في
ما الفائدة في اختياره اولئك المشركين واسماهم كلام الله وقد
النقل بان اختيارهم كان لان يلعنوا قلوبهم انهم سمعوا كلام الله كاسمع
موسى وانما هذا النقل مع استفاضة شهرته مجرى اخبار انكاره

موسى والغرض من هذا الطويل اعلام ان القوم في عتس وانند
اليه ويتوارثونه عن اسلافهم بلغوا الى درجة حتى اخذوا نور الضمير
واطفوا مصباح العقل في نصرة والى الله المقرب ولعل الشك الجليل
انما عدل عنه الى ما ذكره مع التزام تعليله لفظا ومعنى خصوصا
في هذا البحث لما راى فيه ما هو من هذا القبيل كفاهم اخباره بانها
الرؤية ان غاية الامران يكون هذا الطلب خاليا عن فائدة تخصر ولا
يوجد بدونه في صورة الاخبار من قبل نفسه وقد تصور عندهم في
مسئلة قد حى العثمان ودر عبق اخبار ان مثل ليس بمسجل عادة
وعقلا ثم انه منقوض باكثر الايات الواردة في الاحكام الشرعية
كان كيفهم ان يجزئهم النبي بالحكم الشرعي الذي اوحى الله ولم يكن
يحتاج الى ان ينزل اليه من عند الله ولا يرفع في المشركين
نزولا لا يرفع ولما ان القائله في ان يكون اية باقية الى المد معلوم
يكون اهدى الى الحق واثبت للقلوب شريك ولا لانهم وان سمعوا
اجوابه فهو الجواب كلام الله لا يخفى ما فيه اما الاو لا نزل من سماع الكلام
مع انشاء متكلم ظاهر اسما اذا كان من جميع الجهات على ما سبق آية
عظيمة ولا لا واضحه فاقى ما يخرج الى ان يخبر موسى بانه كلام الله
والعلم يزعم ان تكلم الله تعالى مع موسى على الوجه المذكور يمكن معجزة و
اي فادام يمكن هذا الية وحارقا للعادة مع عدم متكلم ظاهر فان لا
يكون تكلم موسى في المهد ولا الحيوانا الهيم مع بيتنا معجزة لهما او

ولما

واما ثانيا فلان ان ذلك الجليل وهي الية الكبرى والعلامة العظمى كما
مقتضى ذلك الجواب الركن في كفاية واعنا من اجاب موسى بانه كلام
الله ولم اتف للقوم على طرف منه وان كان كل كلامهم طرفا واستأ
موسى في الرد عليهم طريق الاشارة الى رد الجواب الاول والثاني بان
وان لم يكن محتاجا اليه لئلا يثقل هذا الغرض بجزا ركبته وتأخير رد الكفر
الباطل مثلما جاز وقوله واخاف موسى الرؤية الجواب عما ذكره او لا من
انه ليقبل ابراهيم يظن واليك ولعل الشك ارتضى هذا الجواب ولهذا لم
عليه شي واعلم ان اصل هذا الجواب عن الدليل مما اشار به سيدنا الا
المرتضى في كتابه تزيير الايديا وعرف القواعد وايدى بوجه منها حكايته
طلب الرؤية من شيخ اسرائيل في مواضع كقولها قد سألوا موسى الكرمين
ذلك فقالوا ارنا الله جهره الية وكقولها واذا علمت يا موسى ان
حتى ترى الله جهره فاضدكم الصاعقة واثم تنظرون ومنها ان موسى
اضاف ذلك الى السفهاء قال الله تعالى اخذتهم الرجفة قال لو شئت
اهلكتهم من قبل واياى تهلك كما فعل السفهاء منا واذا ضاقت ذلك
السفهاء تدل على ان كان بسببهم ومن احابهم حيث سألوا ما لا يجوز
عليه تعالى وذكر الجهره في الرؤية تؤيد ان لم يكن يطلب العلم لانه لما سبق
برؤية البصر دون العلم والفسر ون استلحقوا في الرد بما فعل السفهاء
فبعضهم يعتبره بطلب الرؤية وعليه يقتضى كلام المرتضى الشريف من سورة
وهي لا ظهر والاشهر وبعضهم يعتبره بعبادته الجليل ولا يابى في الآ

على هذا و اجاب عن نسبة السؤال الى نفسه و وقوع الجواب مختصا به
بانه غير متبع و وقوع الاضاد على هذا الوجه مع ان السؤال كان لاجل
الغير اذا كانت هناك دلالة توهم من اللبس و ترتيب الشبه فلقد
احدنا اذا شفع في حاجته غيره للشفوع اليه اسئل ان تعقل في كما و
تجني لذلك و يحسن ان يقول الشفوع اليه قد اجبتك و شفعك و ما
جرى مجرى ذلك و انما حسن هذا لان السائل عرضنا في المسئلة وان
الى الغير فحقها و تكلفه ككلفتها اذا اخصه و لم يقدره و مما هو على
هذا الجواب ان السؤال اذا كان للغير من اي حرم كان توبه هو حيث
قال تعالى افاق قال سبحانك في بيت اليك وانا اول المؤمنين و
انما يكون التوبه من ذنب و حرم ما يجب عن ذلك بانه اما تابع لاجل
ان سأل على لسان توبه ما لم يؤذنه فيه و ليس لاتباء ذلك لانه لا يؤذنه
ان يكون الصلاح في المنع منه فيكون ترك اجابتهم اليه منفر عنهم و
يجري مسئلتهم على سبيل الاستبصار و غير حضور توبه مجرى ما ذكرناه
لانه يجوز ان يسألوا مستسرين ما لم يؤذنه لهم فيه لان منهم من لا
تغير او يرضع و الصواب في اجواب ما ذكره المرتضى من
ان ليس في الاية ما يقتضي ان يكون التوبه و رقت من المسئلة او من او
يرجع اليها و قد يجوز ان يكون سأل ذلك اما لذنب صغير تقدم تلك
او تقدم التوبه على راي بعض المعتره فلا ينجح الى المسئلة و قد يجوز ان
يكون ما اظهره من التوبه على سبيل الرجوع الى الله و اظهار الانقطاع اليه

بعض الامور
بشيء و تكلف
تسوية

والتقرب منه وان لم يكن هناك ذنب معروف و احصا ان العرض
من ذلك انشاء الدليل و الخشوع و اظهار الاستكانة و الضراعة و
ذلك ينفع حمل كل ما وقع منهم مهم من الاعتراف بالذنوب و العيصا
من غير ان يكون هناك معصية و ذنب صغير او كبير و يجوز ان يقتضيا
الى ذلك العرض تعليمنا و توفيقنا على ما نستعمله و ندعو به عند الشد
و نزول الاحوال و تنبيه القوم المخطئين خاصة على التوبه مما التمسوا
من الرويه المستحيلة عليه تعالى فان الابناء عليهم السلام وان لم يقع منهم حرم
عندنا فقد يقع من غيرهم و يحتاج من وقع ذلك منه الى التوبه و الاستسقاء
و كما في طلب ابراهيم ان يره كغيره و ههنا توجه من طلبه ذلك وهو ان
ابراهيم كان او يحيا لانه تعالى اخذ خليا و سيحيا لاهل الموقى ان سئل
ذلك وكان عليه م وقع في قلبه من باب الخطر او من القران التي يمكن
الفرس بها انه هو الخليل الذي ياد فارد ان يعرف ذلك يقينا
قلبه بذلك و ذكر هذا التاويل في المواقف وهو مروي في كتاب العين
عن الرضا و توجه لخرارده المرتضى من سر في كتاب التوبه وهو ان
جبار عهد ابراهيم كان توعده و هدره بالعتلان ليريه احياء الموقى
فالمراد بالاطمئنان هو الامن عن توعده ذلك الجبار و تعهده لكره
كان هذا و انما للمثا المذكور وكان الاحتمال المذكور وجه الطلب
الرؤية و غرضها توبه عن حد العيب ليرتبه الشكره ولا يخفى ما فيه
فان تحصيل الطمانينة لا يتوقف على طلب وقوع الحج بل كان سؤال العلم

باستحالة او فربما المطلب وادخل في الادب **قوله** واجيب ان التزام
 جعل النبي المصطفى الكرم هذا تهويل وشط لا يرجع الى طائل اذ طرح
 عنه استارده مقول لما قرئ السائل في سؤاله ان مسئلة الروية مما لا يوصف
 عليه شئ من المعارف الضرورية فهذه المسئلة تجرى مجرى سائر العلوم
 التي تتعلق بالعيش والنشأة الاولى من احكام اجليها والاعراض على
 ان كل ما يتعلق بالكليات يتعلق بفعلة تقا لان الكل من فعلة تعلم
 ولا فرق بين نفي المصطلح وابثائه كما بين نفي الروية وابثائه والفرق
 بحيث يستلزم اجمل باحدهما التفسير ولا يستلزم الاخر **قوله** وروى
 الجمهور ان عايشة كانت تلعب بما يملكها من اهل البيت على تلك المجال
 فسالها عن تماثيلها كان لها جناح فقالت هذه صورة الفرس فقال
 النبي متعجبا من ذلك والفرس يكون لها جناح فقالت ما علمت
 ان جيل سليمان كانت لها الخيول وان عليه ام الاهوية ان يخرب البناء
 بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة وهم ابو هريرة باسئالا لابي النبي
 فاضططده عن الخطاب واستخفى به ثم اتى النبي وطمع به على وجه
 الخطا فيه فانه لو علم الناس ذلك اكلوا عليه واهلوا العمل فقرر
 النبي وصوبه وحديث تلمس نخل المدينة ومنزله ندد وتصويب راي
 حباب ابن المنذر مشهور مستفيض وانت اذا انتعت كتب
 اجتمعت ووجدت من ذلك الكثير الشايح وما يروى في علي بن ابي طالب
 والنسب فاذا كان لعائشة وعمران يعلمان اما جهل النبي الذي

زيارته ان اردت
 داره مائة

هو

هو تمام المرسلين فلو كان لاحاد المعتزلة ان يعلموا ببركة الاقضية
 من اشكوة النبوة ما لا يعلمه موسى لم يكن به باس بل كان احق واول
 واليق واحق وقد علمنا انه كان لبيدنا علوم زائدة على علوم الانبياء
 السابقة ومزية في ذلك على غيره من الرسل فلو كان بعض هذه العلوم
 المختصة به وصل الى العلماء من امتة لم يلزم من ذلك محذور ولا
 نقص في ذلك ولا عضا منه على الانبياء وقد كان لو ط لا يدري من
 في البيت معه جبري قال واوى الى ركن شديد وقد علمنا بحمد الله تعالى
 انهم كانوا رسل ربنا وهذا موسى لم يعرفه وجبر الحكمة والصواب بما فعله
 الخضر السفيينة وغيرها وقد علمنا ما لا اشاعره والمعتزلة بل احادهم
 من امة محمد فان قالوا قد علمنا عن قريب علمنا قد علم موسى اشاعه الروية
 ايضا بلا فصل وانتم الذين رويت ان علماء امتي كانوا يسمون النبي اسرا
 اي مفسدة في ان يعلم من هو في حرمته بعض الانبياء بعد البحث والقصص
 ما لا يعلمه بعض احق في بادى الراى واول النظر ومن يعلم ان علماء
 المعتزلة خارجون عن هذه الصفة ثم يقول له هل كان موسى يعلم ان لا يقا
 الى ذلك المظ الذي سئلوا ولا يعلم وعلى الاول يلزم العتب وهو مح
 بعين ما ذكرتم وعلى الثاني يلزم جهل النبي المصطفى بالعلم بما علم
 الاشاعره والمعتزلة والفرق يحكم ودعوى ان كل صفة تليها يجب ان
 يكون معلوما قد فرغ السائل عن ابطلها واعلم انه يمكن بناء الدليل
 على اصول المعتزلة بان يق طلب ما علم عدم حصوله كونه عبثا

ان علم الروية من اشكوة النبوة
 ان علم الروية من اشكوة النبوة
 ان علم الروية من اشكوة النبوة
 ان علم الروية من اشكوة النبوة

يسكون الخاتم بشرط حركة اليد وتبادر من هذا المعنى ولهذا بعد ذلك تعلقا بالمرح وضع هذا التبادر معكارة لا يستحق صاحبها الخطا ولو لم يكن متبادرا فلا أقل من مساوئه للاحتمال الاخر وعلى التعديل لا يتم الدليل للمعرفة ان تعلق الوجود على الاستقرار في الاثر من قبيل فان النظر غير له حركة اليد والاستقرار يتركه لسكون الخاتم ولما ان النظر لا يستلزم انما لا يجعل وتزله ولا علاقة بينه وبينه وانما هو مصاحبة القافية ثم ولعل النظر ملزم للحركة كما ان استقراره لا يجعل ملزم لروية تعاقب وتحقق العلاقة بين النظر والحركة ليس باعتراف من تحقيق العلاقة من الاستقرار والروية على ما اشير اليه من الاحتياج الى استحقاق العلاقة انما هو بعد تسليم لزوم العلاقة بينه وبين الخواء وقد جاب اجاب على ذلك القائلين بوجوب كل واقع وامشاع مالم يقع هو ان الاستقرار لما يقع في الوقت الحاضر الذي علق الوجود على وقوعه في ذلك الوقت علم ان وقوعه في ذلك الوقت ممسح ولو بالغير وتعلق المشع بالذات على المشع بالغير بما لا يمكن تحقق العلاقة بينهما كما تقر عند عدم عدم العلول الاول مستلزم لعدم العلة الاولى وهذا الجواب يتم ولو سلمنا ان العبارة لا تدل على مضمون الشرط وان الشرط اصحبه هو وقوع الاستقرار في الوقت العيني مع قطع النظر عن شرط كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهو اوفى بقرينة المقام والله القائلين باشباع مختلف العلول عن العلة قوله واما الشرط التعلق بعناها

من الاستقرار والروية على ما اشير اليه من الاحتياج الى استحقاق العلاقة انما هو بعد تسليم لزوم العلاقة بينه وبين الخواء وقد جاب اجاب على ذلك القائلين بوجوب كل واقع وامشاع مالم يقع هو ان الاستقرار لما يقع في الوقت الحاضر الذي علق الوجود على وقوعه في ذلك الوقت علم ان وقوعه في ذلك الوقت ممسح ولو بالغير وتعلق المشع بالذات على المشع بالغير بما لا يمكن تحقق العلاقة بينهما كما تقر عند عدم عدم العلول الاول مستلزم لعدم العلة الاولى وهذا الجواب يتم ولو سلمنا ان العبارة لا تدل على مضمون الشرط وان الشرط اصحبه هو وقوع الاستقرار في الوقت العيني مع قطع النظر عن شرط كونه عقيب النظر او وقت الحركة وهو اوفى بقرينة المقام والله القائلين باشباع مختلف العلول عن العلة قوله واما الشرط التعلق بعناها

يتم به عليه العلة لا جعل الشرط اسما مثلثة احداهما لا يكون علة ولا جزء العلة ولكن يتم به عليه العلة ويحقق به التاثير وتأنيها اجزاء الاخر من العلة التامة وتأنيها ما جعل غير المستلزم للجزء وقد قلنا في هذا الكلام شرح المقاصد لفظا ومعنى على ما هو عادة في هذا الشرح ولا يخفى ما فيه اما اوله فلان اجزاء الاخر زعمنا كان حمايته به عليه العلة التامة سواء اراد به العلة الغائية التي قيل في تعريفها انه فاعل لفاعلها على اوله وما يعبر عنه حمايته فاعله الفاعل فيقال لفظا القسمان الاولان واما ثانيا فلان قوله وما جعل غير المستلزم ان اراد به الاشارة الى الشرط لا يكون من جملة عمل اجزاء ولو كان يحتمل بينه وبينه علاقة للزوم فاقام لفظ المراد بقصد يره بالجعل لفظا لفظا محتمل لفظا للزوم معن الشقين الاولين فتناول لهما فلا يحسن المقابلة ومع ذلك لا يخفى ما يكون في القسمين الاولين مجاز ان يكون الشرط نفس العلة التامة والفاعل المستلزم لساؤمايته به الفعل ولو فرضنا ان المراد بما لا يتم به عليه العلة معنى لا يشاؤل اي شرط وسبب فمن من الامور الوجودية والغيرية بل يختص بما يعبر عنه الفاعل على الفعل ويكون مدخلية في التاثير بالذات وفي الاثر بالواسطة فقام الامر وعظم الفساد وان اراد به الاشارة الى ما جعل شرطا على سبيل الباعثة والادعاء وان لم يكن حقيقة ملزوما للجزء فيصان بيان المعنى المجازي في هذا المقام امر لفظا المعنى لكل لفظ امر فرع منه وقرر في جملة واي عرض يتعلق بتعلقها تلك الهات

ويجري هذا مجرى قولنا في تعريف الاسد انه الحيوان المفترس ويمكن
 ان يستعمل في لفظه على ضرب من التجوز والالسان هو الحيوان الذي
 وما يجذ وحده مما يعتدنا اننا نضرب من التسامح وهذا هذو مع
 ذلك يكون المعنى الحقيقي مختصرا في الشقين الاولين وقد قد منا
 مما يمكن الاطلاع به على ما فيه واما ثالثا فلان الاظهر وان كان ما
 بينهم مما ذكره لكنه يناقض ما ذكره في شرح المخلص قوله تعالى الذين
 اصواتهم الصلوة حيث كان التعدي بر على مقصدي القاعدة قبل ان
 اتوا الصلوة ان تقل لهم ايتوا الصلوة وهم الصلوة ومن العلو
 ان قوله ليس ملزوما لا فاتهم الصلوة من ان الشرط لا يلزم ان يكون
 علا ما حصل اجزاء بل يكفي في ذلك توقف اجزاء عليه وان كان هذا
 على شئ اخر بخلاف توصيات صح صلواتك وكان الصلوة في توجيه
 الاية والمثال المذكور ان يتنهما صبيان على توسع وتسامح فان
 الاية اشارة الى ان اللين بالمؤمنين والمكلفين ان يكونوا في الاطاع
 واحرص على اشتال او امره بمثابة بعد قوله وامره ايام سبوا
 عليه لا يقاوم ذلك المأمور به فمع الخلف عنه والتفان مما لفت
 كون الوضوء عمدة في الصلوة فاذا حصل نكاح لم يوسق شئ اخر يخطو
 في صحة الصلوة ويعبر فيها ولذيل هذا المبحث بما روى عن سيدنا
 الامام علي بن موسى الرضا روى الصدوق رده في كتاب العيون
 في جملة ما اجاب به عليه السلام عما سأل المأمون قال قال المأمون ا

في قوله ليس ملزوما
 في قوله ان يتنهما
 في قوله المأمور به
 في قوله لفت
 في قوله سيدنا
 في قوله المأمون

فيك يا ابن رسول الله فما معنى قول الله عز وجل وما جاء موسى
 لميقاسنا وكلد به قال رب ارفق انظر اليك قال ان ترا في الاية كيف
 يجوز ان يكون كلم الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تبارك وتعالى
 ذكره لا يجوز عليه الروية حتى يسأل هذا السؤال فقال الرضا ان كلم
 موسى بن عمران علم ان الله تعالى ان يرى بالابصار لكنه لما كلمه
 عز وجل وقوبه بجوارحه الى قومه فاجزهم ان الله عز وجل كلمه وقوبه
 ناجاه فقالوا ان نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القول
 سبع مائة الف رجل فاخار منهم سبعين الف رجل ثم اخار منهم سبعة
 الاف ثم اخار منهم سبع مائة ثم اخار منهم سبعين رجلا لم يقات
 ربه فخرج لهم الى طور سيناء فاقامهم في سبع اجبال وصعد موسى الى
 وسأل الله تبارك وتعالى ان يكلمه الله وليسمع كلامه فكلما كلمه الله تعالى ذكره
 وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله
 عز وجل جسد في الشجرة ثم جعله سمعنا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه
 فقالوا ان نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله
 جبهة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعقوبت بالله عز وجل
 عليهم صاعقة فاخذتهم بظلمهم فماتوا فقال موسى يا رب اقول النبي
 اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم
 تكلمهم بالصواب فبينما ادعيت من مناجات الله عز وجل ايات
 فاجابهم الله وبهم معرفة قالوا انك لو سئلت الله ان يرسل ظهري

في قوله ليس ملزوما
 في قوله ان يتنهما
 في قوله المأمور به
 في قوله لفت
 في قوله سيدنا
 في قوله المأمون

مخالف للبدية والبرهان بل المحسوس والعيان واما انك افلا تسلمنا
ان الطول عرض بسيط غير مركب لكن لا يتم امتناع قيا به محلين مطا
لوقام بكل منهما على حد وليس كذلك وامتناع قيام العرض البسيط
بالمركب كما لقطعه والوحده وغير ذلك وعلى احد هذين محال مادونه
الث في الوجود على الدليل واما رابعان لان هذا الدليل لو تم لدل على ان
المرئي هو نفس اجزاء الفرده فيتمتع ان يكون الطول مرئيا على وضع
فرض الاجزاء متلاقيه او متفرقة مسطوره او مشويه فالواجب ان يكون
الطول المرئي في الشعرة المدونه هو الطول المرئي في بعد ترفيقها وت
بجيت يبلغ في سحنا او ازيد فان قلم الطول مشروط بازيد في الاجزاء
وليس نفس الطول بل سميته الاجزاء طول لا موقوف على ذلك الامر الزا
فلا يلزم ان يكون المدمرك في الحالين واحدا ولا بقاوت قايه الامر
ان التسمية تختلف وهذا ايضا ظاهر البطلان على اننا نقل الكلام للم
ذلك الامر الزايد فانه غير قائم بواحد من الاجزاء وقيامه بالكثر مستلز
للحدوث والمذكور واجزاء مشترك **قول** وهذه الصفة لها غلة محتملة
حينه بان الامكان الذاتي غير ممل ولا هو محتمل بحال الوجود والمراد
بالصحة وجود الامكان الذاتي بغض فيه ارتفاع الموانع ووجوده
ثم لو كان المراد من غلة الصفة متعلق الرويه لكان قوله فان الاجسام والا
لو كانت او كان سابقه ولا حقه لغوا محضاً وغير مرتبط ومنظم بل هذا
وهذا وايضا اي عرض يتعلق بالغير عن المرئي بعلة صحة الرويه وهل

سواء

وغيره

بشي

بشي فاقبل مستقيم الامر المضروب والقول على محال القبل والضرب
بالمحله لا يقدم على هذا التفسير احد الا عندا وخر واما عن قانون الكلام
فكان الاسباب ان يعرف صاحب التفسير ايضا بالدليل ويعد له اليد
ان يفتي على هذا هذا التفسير وهو شئ آخر وهو ان المرئي على هذا النوع
امر مشترك ولا يرى الامر المشترك فكيف يحصل التغيير بالرويه **الخصيص**
وقد بني الدليل على ان الرويه بجها من بين الطويل والعريض وتو قتل الله
بالصور هو الامر المشترك والخصيصات اما ان يخرج منه بجوه العقل فمن
الواجب ان ما لا يتساوى لا يتكامل احده مما بالاشراك فتمسك بالاجزالي
ادراك خصوصيات اخرى يدرك بعضها هذه الخصوصيات على
على هذا بسطل الدليل عن اصله فان غير الطويل يح عن العريض لا يدل على
رويه الطول اصلا يجوز ان يدرك بالعقل ولكن قال قائل ان المراد بال
لاشراك العلة هو كون جميع ما يرى مشترك في الحركة ذاتها لا او
وليس المراد ان الامر المشترك هو المرئي فهذا الشرح كما في هذا النوع
علمه انظرة على عباراتهم بقوله فالغير بين الطويل والعريض و
ادراك خصوصية الطويل والعرض انما هو في الوجود واما ان الموجود على
اي حال فيعرضه وخصائصه واما هذه الصفات من الطويل والعريض
سارما يعلم اشتراكه معهما في الموصوف صفات الوجود وهذا الظاهر
من كل شئ ويمكن ان يثبت هذا كان لا ذوا لاصل التوجه المذكور مع قطع
ال نظر عن هذا التوجه لانا نعلم قطعا ان المرئي هو الموضوع بهذا الصفا

مخالف للبدية والبرهان بل المحسوس والعيان واما انك افلا تسلمنا ان الطول عرض بسيط غير مركب لكن لا يتم امتناع قيا به محلين مطا لوقام بكل منهما على حد وليس كذلك وامتناع قيام العرض البسيط بالمركب كما لقطعه والوحده وغير ذلك وعلى احد هذين محال مادونه

ذلك متعارفا في ذاته على ما يشهدنا اليه من ان الاشياء اليه قائلون حتى
 لذة الوجود ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان يقول المعتز
 بذلك ايضا واما ان بعض اصحابنا لا يستعري التزم ذلك وان المرئ هو الوجود
 فحسب هذا تعريفنا ان الحق مع العزلة في هذه المسئلة لكن غلط وتعميم
 العقل اسواء كما قام من المسلمين او المشركين حاضرين كافر او با دين
 او غير دين وهو ان المرئ هو الوجود دون الوجود فان احد من المشركين
 احتفاء والصائب والشيبة للصانع والمعطل لا يرى الا ذلك ومن العلو
 انه العزلة ولا جرم لهم فيه والبيدا اذا عمت طاب وتعري اني ما كنت
 ان لا يشكف احد من اشياء هذه الترهات في طون الارواق وتسمية
 نضرة الذهب وقيايه مقام الطامع في الشوايا الاجل جزء لهذا الصنع
 اجليل **قوله** ولو تحقق امر صحيح حال الوجود **قوله** ان اراد بالمصحح ما يكون
 تمام المصحح بحيث لا يشكك في عماله مدخل في الصحة فمن البين ان اختصاص
 في الوجود واحد وثم لا يظهر البطلان اذ الروية لها مواضع كثيرة
 وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته بقاء بصرف الابداع عن ادراك
 المسببات وكذا يجب اباين الراي والمرئ شرط الروية ومن الشراكه فيما
 كون المرئ على وجه مخصوصه ووضع معين بالنسبة الى الراي في غير ذلك
 مما يشترطه الخصم في الروية ولا يضر عدم اشتراكه بين اشخاص الكتاب في
 جميع الاحوال وان اراد بذلك ما دل على حمل في الصبح فليس له ان
 بيننا حججها العز في جميع الاحوال وان هو الوجود الا انه لا يلزم صحة

ان الاشياء اليه قائلون حتى
 لذة الوجود ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان يقول المعتز
 بذلك ايضا واما ان بعض اصحابنا لا يستعري التزم ذلك وان المرئ هو الوجود
 فحسب هذا تعريفنا ان الحق مع العزلة في هذه المسئلة لكن غلط وتعميم
 العقل اسواء كما قام من المسلمين او المشركين حاضرين كافر او با دين
 او غير دين وهو ان المرئ هو الوجود دون الوجود فان احد من المشركين
 احتفاء والصائب والشيبة للصانع والمعطل لا يرى الا ذلك ومن العلو
 انه العزلة ولا جرم لهم فيه والبيدا اذا عمت طاب وتعري اني ما كنت
 ان لا يشكف احد من اشياء هذه الترهات في طون الارواق وتسمية
 نضرة الذهب وقيايه مقام الطامع في الشوايا الاجل جزء لهذا الصنع
 اجليل **قوله** ولو تحقق امر صحيح حال الوجود **قوله** ان اراد بالمصحح ما يكون
 تمام المصحح بحيث لا يشكك في عماله مدخل في الصحة فمن البين ان اختصاص
 في الوجود واحد وثم لا يظهر البطلان اذ الروية لها مواضع كثيرة
 وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته بقاء بصرف الابداع عن ادراك
 المسببات وكذا يجب اباين الراي والمرئ شرط الروية ومن الشراكه فيما
 كون المرئ على وجه مخصوصه ووضع معين بالنسبة الى الراي في غير ذلك
 مما يشترطه الخصم في الروية ولا يضر عدم اشتراكه بين اشخاص الكتاب في
 جميع الاحوال وان اراد بذلك ما دل على حمل في الصبح فليس له ان
 بيننا حججها العز في جميع الاحوال وان هو الوجود الا انه لا يلزم صحة

ان الاشياء اليه قائلون حتى
 لذة الوجود ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان يقول المعتز
 بذلك ايضا واما ان بعض اصحابنا لا يستعري التزم ذلك وان المرئ هو الوجود
 فحسب هذا تعريفنا ان الحق مع العزلة في هذه المسئلة لكن غلط وتعميم
 العقل اسواء كما قام من المسلمين او المشركين حاضرين كافر او با دين
 او غير دين وهو ان المرئ هو الوجود دون الوجود فان احد من المشركين
 احتفاء والصائب والشيبة للصانع والمعطل لا يرى الا ذلك ومن العلو
 انه العزلة ولا جرم لهم فيه والبيدا اذا عمت طاب وتعري اني ما كنت
 ان لا يشكف احد من اشياء هذه الترهات في طون الارواق وتسمية
 نضرة الذهب وقيايه مقام الطامع في الشوايا الاجل جزء لهذا الصنع
 اجليل **قوله** ولو تحقق امر صحيح حال الوجود **قوله** ان اراد بالمصحح ما يكون
 تمام المصحح بحيث لا يشكك في عماله مدخل في الصحة فمن البين ان اختصاص
 في الوجود واحد وثم لا يظهر البطلان اذ الروية لها مواضع كثيرة
 وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته بقاء بصرف الابداع عن ادراك
 المسببات وكذا يجب اباين الراي والمرئ شرط الروية ومن الشراكه فيما
 كون المرئ على وجه مخصوصه ووضع معين بالنسبة الى الراي في غير ذلك
 مما يشترطه الخصم في الروية ولا يضر عدم اشتراكه بين اشخاص الكتاب في
 جميع الاحوال وان اراد بذلك ما دل على حمل في الصبح فليس له ان
 بيننا حججها العز في جميع الاحوال وان هو الوجود الا انه لا يلزم صحة

ان الاشياء اليه قائلون حتى
 لذة الوجود ولو صح ان يقول انسان بذلك لم يكن مانع من ان يقول المعتز
 بذلك ايضا واما ان بعض اصحابنا لا يستعري التزم ذلك وان المرئ هو الوجود
 فحسب هذا تعريفنا ان الحق مع العزلة في هذه المسئلة لكن غلط وتعميم
 العقل اسواء كما قام من المسلمين او المشركين حاضرين كافر او با دين
 او غير دين وهو ان المرئ هو الوجود دون الوجود فان احد من المشركين
 احتفاء والصائب والشيبة للصانع والمعطل لا يرى الا ذلك ومن العلو
 انه العزلة ولا جرم لهم فيه والبيدا اذا عمت طاب وتعري اني ما كنت
 ان لا يشكف احد من اشياء هذه الترهات في طون الارواق وتسمية
 نضرة الذهب وقيايه مقام الطامع في الشوايا الاجل جزء لهذا الصنع
 اجليل **قوله** ولو تحقق امر صحيح حال الوجود **قوله** ان اراد بالمصحح ما يكون
 تمام المصحح بحيث لا يشكك في عماله مدخل في الصحة فمن البين ان اختصاص
 في الوجود واحد وثم لا يظهر البطلان اذ الروية لها مواضع كثيرة
 وهم قائلون بان عدم تعلق ارادته بقاء بصرف الابداع عن ادراك
 المسببات وكذا يجب اباين الراي والمرئ شرط الروية ومن الشراكه فيما
 كون المرئ على وجه مخصوصه ووضع معين بالنسبة الى الراي في غير ذلك
 مما يشترطه الخصم في الروية ولا يضر عدم اشتراكه بين اشخاص الكتاب في
 جميع الاحوال وان اراد بذلك ما دل على حمل في الصبح فليس له ان
 بيننا حججها العز في جميع الاحوال وان هو الوجود الا انه لا يلزم صحة

في تناقضها صحة الرواية بالمعنى المقصود وهو انشاء الموانع وتحتوي الشرط
والا فتحق شرط من شرائط الرواية وان يقع مانع من موانعها في شأه
عما لا ينقض احد من العقلاء ثم لا يحسن ان يختص بالشرك الوجودي
اشكال للجهاد والاعراض داواتهما في الوجود المطلق ثم بل العلم هو
وجود الجواهر والاعراض والوجودات القابل للثبوت وكون ما به
تعيين هذا المعنى امر اسليا لا يضر في التاثير اذا تعين الموتر الوجودي
ربما كان بالامور السلبية وليس يصح ذلك في كون الموتر موجودا
ان يمكن ان يعتبر التفسير بالوجود امر مشترك بين الجوهري والعرضي
والثانما ادعى اختصاص العلم الصحيح بالشرك في العيين المذكورين
الشرك مطوح لا يجعل هذا الشرك على صحة ولكن يجعله
ومعنا للعلماء قول اذا جعلنا حدوث شرط لتاثير الوجود
موترا ولا جوهرا له الذي كون الحدوث مشتملا على السلب واعتبارا
ولو جعلنا صحة الرواية امر اعتباريا يمكن تاثير الاعتباري والسلب
ايضا فيه ويمكن ان يوجع حدوث الى صفة وجودية يكون المهمة بحيث
اذا وجد كان وجوده مسبوتا بالعدم فالسلب خارج عنه ليس داخل
فيه فيدفع كون الحدوث سلبا قوله فان الاجسام لا يوافق الا لولا
في صفة الامكان توهم عليه حدوث دون غيره من الصفات المشتركة
لا جبر اذ بل حدوثه يساوي غيره من الصفات السلبية امكان
التوهم والاستحالة في الواقع وانقص من غيره من الصفات الاعتبارية

الاشارة

التي لا يدخل السلب من مضمونها قوله قد اقتصر على بوجه يدفع
بمادل عليه اذ على هذا يكون معنى اختصار صفة الابصار بحال الوجود
ان تحقق الابصار مختص بحال الوجود احترازا عن الصفات التي
محققها في حالة العدم ايضا ولا يختص بحال الوجود وانت خبر بان
الدليل بمراحل عن هذا الحمل وان كان مثله دليل على عباوة عظيمة
او عباد شديدة قوله ووجه انذاره ان الامكان اعتباري الا قول في
نظر اما اولا فلان كون الامكان اعتباريا ان كان مبنيا على ان
داخل في مفهومه فيحذف لانه لا يمكن الذي يجعله على سلب الضرورة
بل يتساوى الوجود والعدم بالنظر اليه وان كان مبنيا على ان هذا
المفهوم غير صالح لان يكون موجودا فن الظان ان لا يقتصر عن الوجود
في هذا المعنى بل بما كان اقرب منه وقد سبق الدلائل والنسبة على
كون الامكان وجوديا في هذا الكتاب ولم يسبق شيء منه في الوجود
واما ثانيا فلان الوجود بما يري حين محققه وانصاف المهمة
رؤية مشروطة بكون الواقع طرف نفسه ولا يري حين عدمه فليكن
الامكان مرتبا حين محققه وغير مرتب حين عدمه ولعل الامكان انما
يكون موجودا حين وجود المهمة ولا يكون موجودا حين عدمها فان
قلت حين وجود المهمة لا يكون الامكان موجودا بوجود المهمة
اشاع كون معنى واحد وجود السئين وكونه موجودا بوجود
ضروري البطلان فاننا تعلم ان هناك موجودا واحدا الاموري

الاشارة الى ان السلب في الوجود اعتباري

قلت يجري مثل ذلك في الوجود فإنه يستحيل ان يكون وجود النفس و
للهيئة بعين ما ذكرتم وكونه موجودا بوجود آخر ايضا باعل اعتبار ما قلتم
فان قلت لا يشترط في الوجود كونه نفسا موجودا بل يكفي كون موصوفا
موجودا وذلك يعني عن اشتراط وجود آخر للوجود كانه شخص حال
الوجود وكون الوجود موصوفا في حال وجود الهيئة وغيره في حال
عدمها ليس مكابرة قلت كذلك يقول في الامكان ويكفي بوجود
موصوفا عن وجود نفسه ويختص بحال الوجود وح لا يتم لعدم وتتم
كونه في الامكان حال وجوده موصوفا غير في حال عدمه مكابرة قوله من
عيران لذلك كونه جوهر او عرضا القول في نظر اما اوله فلا على هذا القول
اثبات تعلق الزويرة بالجوهر والعرض بما سبق ذكره لان ادراك الشئ
ادراكه عن ادراك الجوهر والعرض وخصوصية قوله ان يختص بها
او يشترك بهما بان يختص باحدهما والبعض من الآخر كان المدرك
الامر المشترك بينهما لا يختص على ما زعمتم فكان حال الدليل ان المراد هو
هوية الشئ المطلقة وليس يدرك خصوصية فليس المدرك شيئا
اخصوصيات بل الامر المشترك والامر المشترك مخصص في الوجود و
احد وثا اكثر من المقدمات مستدركه لا طائل تحتها قوله اما ثانيا فلا
خصوصية التميز والنسبة لا مكان مدركه في كل طرف ولا يمكن لاحد ان
يقول اني زى الشئ من عيران ندركه كونه متميزا بالذات او بالعرض
وهذا الوصف المشترك اقرب الى كونه موصوفا من الوجود الذي زعموه

واما ثانيا فلا الهوية المطلقة اذا كانت موصوفا بلزم من ان يكون
الوجود موصوفا لتعلق المراد هو الوجود الزائد او الشخص المراد وهو لا
يقصر عن الوجود المطلق في صحة الزويرة وكون زياده الشخص الوجود
غير معلوم بالزويرة ثم بل اكثر الناس حتى اصحاب الاشعري يذهبون
زيادة الوجود والشخص في كل موجود ولا يجوز ان العينية يعلم اذ
باول النظر وانف الزويرة وقاسوا عليه الصانع الذي لا يرى قوله وان
ان الصانع لا يزيد عليه شئ منها لم ينسب زويرة فهو وقف الكلام على
اثبات ان الوجود والشخص زائدان في شانهما وانى لهم ذلك مع
ان بعض اصحاب الاشعري يذهب الى عينية الوجود والوجود في شئ
قوله وقد تقرر في مقام ان الهيئة الكلية في شانها تعاقب قوله اما رابعا فلا ندراك
الشئ الزويرة لا يستلزم امكان محل المعنى الجوهري خصوصية المدرك عليه
وكذلك الامر في عين الزويرة فان النفس يدرك ذاته بالعلم اخصوصية
ضرورية ولا يدرك ان جوهر او عرض مجردا وما أدى وعلى ما ذهب اليه
يجب ان يكون المراد بكل واحد هو الوجود مع ان احدا لا يعلم ان المراد
هو الوجود الا صاحب هذا الدليل وان كان يصدق فكله بذلك عين
مستفاد من الزويرة بل من نظره فيق ونكر عميق فاذ يجوز ان يكون المراد
هو الجوهر او العرض وخصوصية قوله وان يكون جملة ما حل خصوصية
على المراد هو حقنا على استيناف نظره وتامل قوما ادى الى العلم با
خصوصية قوله وما لم يود بل انقطع وانبت قوله اما حاشا فلا ياخذ

في هذا المقام من الاعجاب **قوله** واجاب لامدى **قوله** التمسك
 بهذا الدليل قد تبع في ايراد جوابه لامدى في مقابل هذا التقدير
 للسؤال كلام المحقق الشريف في شرح المواضع في حيزه فان التمسك
 لم يقتصر على مواضع الاستدلال بالمناقضة وان ما يتبع عليه ليله
 يناقضه حتى يدفع بما ذكره بل منع اشتراك الوجود وكان اصل
 سؤاله ذلك وانما ذكره ههنا لا شعري تايد لهذا الاحتمال **قوله**
 للمنع فكيف نفي مع مجرد اعتقاد الاشتراك من الاستدلال وتعلق عقل
 عن ذلك ونحو ان السؤال مجرد ابداء الشاخص ويمكن ان يوجب نفي
 بان الدليل تام على الاشتراك في هذا الكتاب فلهذا لا اشتراك
 يعينها ويدفع المنع فلا مرد عليه ما ذكره قوله واما نافية فلا يتباني لراتا
 هذا الدليل لانه نفي فاسد يحتاج الى الاثر لانه العبادات قاصدة
 عن افادة المقصود **قوله** وقال بعض المحققين مفهوم الوجود اذ قد سبق
 اشارة الى هذا المعنى في الشرح وان ادلة الاشاعرة تؤيد ان المراد
 ذلك وفيه نظر فان من جملة ادلتهم ان الوجود لو كان قائما بالهيئة
 وذلك على ما كان الوجود قائما بالعدم لكون الهيئة نفسها معدوم
 وان شاقص ولا ينفك واحال في ذلك يكون الوجود موجودا او
 معدوما وكن ذلك حال في غيره من الالاد كما يظهر الرجوع الى صفة
قوله الشيخ الاشعري ليرتبه اوصافا يتجهون من عدم استنكافهم
 ذلك **قوله** اقول لان تعلق الروية بشئ معنى كونه حرميا كالتعلق الروية

والاشعري مشروط بالوجود وتعلقه بالاشعري مشروط بكون هذا
 العرف يؤثر في دفع النقص لان اختصاصه بهذه الصفة زمان الوجود
 يقتضي على خصوصية ذلك الزمان والالزام المنع من غير مرجح كما قال
 المستدل بعينه ولا فرق بينهما في كونها اعتباريين وغير اعتباريين
 وعلى طريق امام الحرمين لابد من تعلقه بالخلق صالح لذلك **قوله**
 انه لا يكون اعتباريا لان الخلق بمعنى اليجاد خارجا وهو لا يتعلق
 الا بالوجود الخارجي لكن على هذا التقدير يمكن ان يدعى الفرق بين
 بين الروية والخلق من وجوده وتعلقه بالامر المشترك وعدمه فان
 ما سبق في جوابه لا اعتراض الثالث من عدم التمييز مجرد الابدان
 خصوصيات البصريات وعدم العلم بها لا يجري في الخلق **قوله**
 بانه لا يجري في السليقة فان الملموس يعلم كونه جسما وليس واختر
 بل كونه محسوسا وعندها لا يصدق قضية النقص بالموسوسة وعدم صحة
 بالخلقية باطل في نفس الامر كما ان الوجود المذكور لعدم النقص
 بالخلقية باطل **قوله** اما الاجماع فانها لا تدعى الوفاق في
 هذه الدعوى خلافا للواقع فان شيوخ المعتزلة مع قرب عهدهم من
 الاححاب لم يصرحوا بذلك ومن العجيب ان لا يعرف الاجماع واصول
 وعمر ومع لغاتهم لصحابة النبي وسكانهم بدار اقامة الصحابة كما
 والكوفة وما فيها مما لم يقره احد الاشارة بعد سبعة سنين
 او ثمانية سنين **قوله** من كل ذلك ان لا يتوكل الله تعوذ عايشة ام المؤمنين

هذا الكلام لا يوافق
 في قوله التمسك
 في قوله التمسك
 في قوله التمسك

وهي التي وصفت رسول الله بأخذ شطر الدين منها وتعرفه هؤلاء القوم
وقد نقل عنها انها كانت تنكر القول بالرؤية وتعظمها رواه الثقات
عنها متواترا ومثل هذا الدعوى انما تناسب طريقة الشيعة الذين يهودون
بخطا الصحابة والتابعين وغيرهما من السلف ونحو الفهم لما كان يعلم
ضرورة من سيرة النبي وقوله واما طريقه اجمه بورق فلا يقصدها هذه الد
واما المحبان الامامية فقد رووا عن امير المؤمنين عليه السلام اولاده
الائمة الاطهار عليهم السلام ما يعني الناس انهم يعلمون الطريق ويرجعون الى الانفا
عندهم ككتابين ذباب ولا يخفى ان رواية احد وعشرين من الصحابة
الرواية لا يرتبط بدعوى الاجماع الذي كان الكلام فيه فان اتفاقهم على كون
المراد ظاهرها لا يستلزم الاتفاق الذي خلا عن روايتهم ذلك من
الحج ان الشرح الجليل تبع في ذلك عبارة شرح المقاصد ولم ينظر بما
يزم من المعنى الجليل والصنع الجليل ثم لم يقف على هذه الروايات وانما
روايتها وتعلقها بجملة مسندة حتى تكلم عليها واما الذي اورد في
منها فسوف نوضح حال فيها ان شاء الله تعالى **بل هو واحد لا اله الا هو** ومعنى
به النظر اذ وقع وجرازه وان الى معنى عند وهو معنى معروف عند النجاة
ولاشواهد قول الشاعر **فهل لكم فيما الى فانني لم يثبت اعين النظائري**
اي فيما عندى ومعنى الايح عند بها منسطة ومعقول الاشارة الى
اشطرة نغم ربهما كذا في شرح المواقف وهذا يشعر بان عند طرف
الاشطار والاصوب انظر في المنصورة فيكون المعنى وجوه ناضرة عند

هذا المعنى الجليل والصنع الجليل
وهو معنى معروف عند النجاة
ولاشواهد قول الشاعر
فهل لكم فيما الى فانني لم يثبت اعين النظائري
اي فيما عندى ومعنى الايح عند بها منسطة ومعقول الاشارة الى
اشطرة نغم ربهما كذا في شرح المواقف وهذا يشعر بان عند طرف
الاشطار والاصوب انظر في المنصورة فيكون المعنى وجوه ناضرة عند

ديها

ديها ثم قال منسطة اي غير لها ودفع في بعض النسخ بعض
البيت المنقول والصحيح هكذا كما نظر الخطا اختلا الغمام ومن الشواهد
ان النظر للوصول الى معنى الاشارة قول الشاعر وجوه جلال الخيال على
النوى الى ملك وان الغاراب ناظره ومن للعلوم ان رؤية جلال الخيال
في الكلام وان الغاراب غير واقع فهو معنى الاشارة **ول واجب** اما اشطار
المعنى ان هذا من اطراف الظريف فان اشطار التعمير وتوقع الفرض ما قد
تقرر في العرف والعادة هذه من الاعراب ووجاهة الحسن في حجب الاطوار
وليس الله جبارا بالحسن في العقاب ووصف الراجلين التواب العفوة
حسب حال ونعم النبال والشارة مما يستلزم اشطار التبشير والراجح
يشتر حصول المرجح وتيقنه وعلى زعم هذا القول ينبغي ان ينقل البشارة
بحسن اجمل عاجلا وليست من ياق البشارة الى الملوك في امر كان قد
حاليا من تصوره وذهنه فارعا من تفكره ولديك قلبه وهو ما من قبله
وبالمرشع لا يامر به ضربا ولا يلاما وعقابا وكالا وان لا يبادر بحجب
ومن لا يرضى باسائه وغر بالشارة واجازته ما من شانه ان ينظره و
يتوقفه لتجمل الغم وتخبره الهم ويصير حتى نافي المطردون ترصد
ترقب بعبه وفجاة وان يكون النبي وغيره من الاولياء واقعين في غم
دائم وعذاب مستمر ماداموا في دار الدنيا الاشارة لهم ثواب الاخرة وفضل
رهم ولعل هذا القول الحسن ان يشتر ويتسام من اشتر باجر مستقبل
كمن يمد يده لطلب آس من بريرة بائنة عند ابان يقول للشركاء وخصني

هذا المعنى الجليل والصنع الجليل
وهو معنى معروف عند النجاة
ولاشواهد قول الشاعر
فهل لكم فيما الى فانني لم يثبت اعين النظائري
اي فيما عندى ومعنى الايح عند بها منسطة ومعقول الاشارة الى
اشطرة نغم ربهما كذا في شرح المواقف وهذا يشعر بان عند طرف
الاشطار والاصوب انظر في المنصورة فيكون المعنى وجوه ناضرة عند

ديها

غير المرعوظ هو الاضطراب والنزق وقد كنت في فراخ من حلق الذرغ
 يقوم مقام الاضمام والكافات للبشر ويولد قولا وفلا ويسوءه سرا
 وعلاية ويرضى ذنير رجلا شئ ان يستقبله لك الرجل باليوم واليوم
 والاساوة اليه ويستمع من لشارته ذلك بدون ان يدى فيما يترسها
 ويقاد هذا الشئ بحجاب فليعتبر اولو الاباب **قوله** على ان كون السما
 بمعنى العر لوبيت في اللغة هذا التفسير قد سلبه صاحب الكافي وذكر
 الامام ان الاوهى او دده في كتابها التمدب وانشد واقرا الشاعر
 ابيض لا يذهب الفزال ولا يقطع دحما ولا يحون الى اي لا يحون نغمه ونسب
 سيدنا الرضى هذا الشعر الى اعشى بحرين وامل وعدم تظن الفسرين
 لرفى القرنين المن كورين لينا في جودته ولطفه واكثر المعاني والتفسير
 البديع مما استنبطه المتأخرون بلاقى الافكار وكان بعد ذلك فضلا
 وغزرا في جمع الاعصار وعدم شوتها النظر الوصول الى معنى الاسطار
 عندنا ثقات ثم قد اشرا الى ما يدل عليه وما يدل عليه قول الشاعر
 ويوم يذى تاريت وجوههم الى الموت حتى وقع السوفيق انظر من المعلوم
 ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى وتفسير الموت برجل شديد الباس قال ال
 حتى كانه موت محسم محاز لا يصار اليه ويحكى عن التليل انه قال يوق النظر
 الى خلافة بمعنى اشطرتة وعن ابن عباس انه قال العرب يقولون انما النظر الى
 ثم ان فلان وهذا يعنى الاعمى والبصير فيقولون عيني شاخصه فلان
 ساعه اليك ونظري الى الله واليك وترجم العجم هذا المعنى فقالوا خلا

الاربعة
 التي العرش
 الاربعة
 بين الاربعة
 عني عواقب الفقه
 حتى يملك
 والسما على نفقى
 عناية الفقه
 علم ان الفقه

نرى

بسوى فلان جزير كرا في داره وفلان في فلان كابر الا لا يمكنه **قوله** اعلم ان
 المنع حمل الوصول بالى على غيرها هذا هو معنى منصرف الذهب لا يمتنع
 المنع في غير المنع لكن لا يصح توجبه المنع اليها المستدل لان خلاصة الكلام ان
 المنظر الوصول بالى لم يثبت في استعمال من يوثق به بمعنى الاضطرار فحمل
 الاية على معنى غير ثابت في الاستعمال غير صحيح وهذه الايات تحمل
 ظاهرا المعنى جزئيا يثبت به الاستعمال المطلوب وانما ان تشبه الروم في
 بالروم كما في الشرح مما ينبغي علة الطبع السليم على ان حمل على حد ذاته
 موقوف على المعنى كما صرح به النجاشي في المصباح الثاني على الروم
 حمل على معنى غير ثابت ويقران حمل النظر في المصباح الاول على الاسطار
 ايضا حمل على معنى غير ثابت فيساوى الامر ان في البيت فبقى حمل النظر
 على الروم في الاية **قوله** في الثاني فاطرات الى جهة الله تعالى في الو
 نظرا ما الاول فلان اضماره وضوحه لا اصل وهو غير موجود فيما نحن فيه
 والا كان الا هو ان ين حمل النظر في البيت على الاسطار لا يوجب انما
 يكون ذلك معناه اصحى بل يجوز ان يكون مجازا فلا يجوز ان يحمل عليه
 الاية لعدم القرينة والسامح المحض ان يقول العمل النظر في الاية مستعمل في
 المجازى وهو العلم الضرورى وما يحى مجراه ويقدر مضامنا محذوا
 الى غير ذلك من وجوه الجوز والاضمار واما الثاني فيمن وعلمه لو كما
 اشترنا اليه وثانيا ان المتبادر من البيت كونهم على حال طمع وتوقع للعدا
 والنجاح لا يتقنهم لذلك وطمعوا بشارة ولو كان المنظر اليه والمراد لا

الاربعة
 التي العرش
 الاربعة
 بين الاربعة
 عني عواقب الفقه
 حتى يملك
 والسما على نفقى
 عناية الفقه
 علم ان الفقه

الصادرة من الملكة يمكن لسوق الكلام سباق الطبع والتوقع وجه
وثاناً ان بعض الرواة روى البت هكذا ووجهنا نظرات يوم بذكر الخ
الرجح في نظر الخلاص وهذه الرواية هي التي اقصر عليها الامام في كتابه
المسمى بالبراهين واحدى الروايتين كاف في الاستدلال على ثبوت المعنى
وان كان الرواية الاخرى صريحة في معنى القولان الروايتين الثقات
العارفين بصحاح الغائب يقضي صحة المعنى الذي يتعلق بالرواية على
ان يجمع بين الروايتين يقضي ان يكون المعنى في الرواية الاخرى ايضاً على
وطبقها ومن البين ان اشطار الخلاص بعد هذا هده ما وقع من الملكة
بعيد بل لا يحسن لتبني احد هذين التفسيرين بالاحتمال والمقارن بينهما
وجرحه **قوله** وعلى هذا فان جوابنا قد عرفت ان الرواية الواحدة هي
لاستشهاد فلا يجدى صحة هذه الرواية وايضاً لا مناسية بين النظر
الى وجه مسئلة وتوقع الفلاح منه والتوقع لا يتعلق بروية الوجه وعلمها
وانما يقضي تصور من توقع منه العلم بوجوده وجعل النظر الى السجاء
والعطاء بمعنى الرواية ايضاً غير موجبه قلوان قائله قال اريد عطاء
فلا داعي ليرى الحلال بعد كلامنا فيما نقلوا عن وجهه وقوله
سجاء لا يحصل الرواية طالما تحتمل على ان احكام لفظ الطلوع يتبادر
عن حمل النظر على الروية وينبوا عنه **قوله** قوله تعالى انهم سيظرونا
البت وهم لا يبصرون والاستدلال بر من وجهين الاول اننا اثبت
روية النظر والروية لا يرى وانما يرى تغليب احدته ونحوه الثاني انه

انبت

انبت النظر ونفى الابصار والمثبت في المنفى وما هو الا تقليب ما
قوله جرى مجرا هذا لم يصبح بقله من العرب اذ منع صحقونا نظرت الى الهلال
فلم ادره وشبهه مكاربه واحمل على حذف المضاف غير موجبه لان الحذف
الاصل وقد عرفت الكلام على مثل ذلك وقس عليه حديث الجواز وعدم الحذف
مشترك فان الجواز ايضاً غير متعين لاحتمال ان يحذف الاشارة والادارة
تغليباً لحدثة والاشطار في العادة ونظيره ما قاله لوان النبي صلى الله
كان يقبل وجهه في السماء تطلعاً للوجه اشطاراً فقال الله تعالى قد ربي
نقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها الية ووجه الجواز في
الاية كثيرة ولا يحتاج الى الحذف على انه يتوجه ان الية لا يصح حمل الية
على الجواز لعدم تعيينه بناء على احتمال الاحتمال فلم يصح حمل الية على
وعلى هذا يظل الجواز والكلام وينسب باب المنطق والعج من الش
ان نقل عن حمل الية على حذف المضاف ولم يتوجه الى دفعه بقدر
السند المتع وهو عندنا معشر الامامية مثلاً في المعنى وكلمة لم يعقد
بقوله بناء على ما يروونه من عدم الحذف فيه وما فيه فاملتم لو ثبت ما
اليه بعض الاصوليين من ترجيح الجواز على الاحتمال امكن الجواب عن هذا
السؤال للغير لكن المهم ان يقولوا لا يتعين الجواز على الوجه الذي ذكرتم
من حمل النظر على الروية بل يجوز حملها على الاشارة وغيره مما يناسب المقام
فلا يتم استدلالكم هذا كرمع قطع النظر عن انا اقتنا الدليل القاهر على
اشباع الروية ولو لاحظنا ذلك لم يتجوز الى ان نقول ان يكون النظر مؤثراً

انبت

بالاجماع باقحام لفظ الجهور وقع ما فيه من ظهور فساد له لان الاجماع
 على بعد رتبة لم يقع على ان المراد بهذه اللفظة هو الرواية بل اجماع
 مختلفون في تفسيرها قطعا لا يكون الاستدلال بالنص بل بالاجماع
 حقيقة وان اراد الاستدلال بالخبر كما يشير قوله على ما ورد في
 الخبر فطلانه ايضا لان الاستدلال بالخبر لا يلا با لايه واما
 الاستدلال بنفس الايه فلا يستحق اجواب بل ينبغي ان يقتصر على الخبر
 والاستدلال **قوله** والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربيكم لو
 القيمة قال في النهاية في حديث الرواية لا تضامون في رواية يروى
 بالتشديد والتخفيف فالسنة يدعيها لا يضم بعضكم الى بعض
 وترجمون وقت النظر ويجوز ضم التاء ونقصها على ما علون و
 شفا علون ومعنى التخفيف لا ينافي كضمهم في رواية يراه بعضكم دون
 بعض والضم المطلق واعلم ان راوى هذا الخبر ليس بن اوطا زعم الا
 وذكر في كتاب الاستيعاب انه كان عثمانيا ومعلوم للواقف على اصطلح
 الحديث واهل السير ان المراد بهذا اللفظ من كان يعادى اهل الرواية
 عليه السلام وبغضه ويرميهم بدم عثمان ويغصيه عليه السلام وقد تعين سيدنا
 الاجل المرتضى من روى في هذا الخبر بان قيس راوى هذا الخبر كان قد
 في اخر عمره مع استمراره على رواية الاخبار وكل خبر لا يعلم تاريخ رواه
 وانه مقدم على ابلاته بالخلط وضاد الفصل لا يؤمن ان يكون رواه
 في ايام خلطه وهذه الرواية من جملة ولا يستطيع احد ان يكون رواه

الاجماع

منه

يدعى تاريخا معيناً فضلا عن ان يكون مقديما على خلطه وايضا هذا
 الرجل كان ممن استنوهوا الشياطين وسؤلت له بعض مولانا اهل الرواية
 وعداوته واستنوهوا عنه قال رايت على ابن ابي طالب عليه السلام على من الكوفة
 يقول يعرفوا اليه الاحزاب فيغضب حتى اليوم في قلبه العزيمة للذين
 تصريحا بالمعاداة وكشفه عن نفسه هذا ممنون ما ذكره المرتضى من سره
 وقد اورد ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة قوله رايت عليا عليه السلام
 على من الكوفة العباد يقربون هذا سره ومن وجوه الطعن في الخبر
 ان قيسا هذا رواه عن جرير بن عبد الله وكان من البعضين لا من الرواية
 واعترافه الحرب بصفتين ومفارقة اياه وان هدم داره بالكونه مشهور
 وروى ان النبي صلى الله عليه واله كان اعطاه بطين واوصاه ان يحفظ
 بهما وان ذهابهما ذهاب دينه فذهب احداهما يوم الحمل والاخرى
 ارسله على علي عليه السلام الى معوية وان قيسا جيتا منه ومن الاشعث بلعنه
 فقال انما يجتران واما مما حسب ويدل على اخراجه عن علي عليه السلام ما رواه
 البخاري من استغفاره للذين يترشعون ويكلمون الناس على الاستغفار له
 مع ان العزيمة عليه اللعنة كان يسب على المنزلة وتظاهر به تمامه من سره
 الرواية على العلم الضرورى واعتذر عن كونه بشارة للمؤمنين مع انهم
 بينهم وبين الكافرين بان زوال اليسير الذي كونه النظر وكلفه الاستدلال
 لمن يعميه ظن صاف بعد بشارة ومثل ذلك لا يعد بشارة فيمن هو
 في غايه المكروه وشهارة العذاب وايضا قال العلم الضرورى يروى

الاجماع
 على بعد رتبة لم يقع على ان المراد بهذه اللفظة هو الرواية بل اجماع مختلفون في تفسيرها قطعا لا يكون الاستدلال بالنص بل بالاجماع حقيقة وان اراد الاستدلال بالخبر كما يشير قوله على ما ورد في الخبر فطلانه ايضا لان الاستدلال بالخبر لا يلا با لايه واما الاستدلال بنفس الايه فلا يستحق اجواب بل ينبغي ان يقتصر على الخبر والاستدلال قوله والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربيكم لو القيمة قال في النهاية في حديث الرواية لا تضامون في رواية يروى بالتشديد والتخفيف فالسنة يدعيها لا يضم بعضكم الى بعض وترجمون وقت النظر ويجوز ضم التاء ونقصها على ما علون وشفا علون ومعنى التخفيف لا ينافي كضمهم في رواية يراه بعضكم دون بعض والضم المطلق واعلم ان راوى هذا الخبر ليس بن اوطا زعم الا وذكر في كتاب الاستيعاب انه كان عثمانيا ومعلوم للواقف على اصطلح الحديث واهل السير ان المراد بهذا اللفظ من كان يعادى اهل الرواية عليه السلام وبغضه ويرميهم بدم عثمان ويغصيه عليه السلام وقد تعين سيدنا الاجل المرتضى من روى في هذا الخبر بان قيس راوى هذا الخبر كان قد في اخر عمره مع استمراره على رواية الاخبار وكل خبر لا يعلم تاريخ رواه وانه مقدم على ابلاته بالخلط وضاد الفصل لا يؤمن ان يكون رواه في ايام خلطه وهذه الرواية من جملة ولا يستطيع احد ان يكون رواه

الاستيفان تدرك علم آخر مختص بالعلم ولكن الكلام في خصوصيتها
 الاخرى كالواجب والممكن والصانع والمصنوع وقد بينت مما ذكرنا ان
 الذي جرت عاده تعالى بافاصلة هو العلم بملك الكلمة القابل بان ما لا يتر
 ظليس بجزء من شامخ الشرايط حتى يتم الدليل بان لو كان ذاته تعالى
 صحيح الروية ونحن سيلم بالحاسه لكان يرى ولكن لانها وكلها الاخرى
 بصحيح الروية ورجا معا الشرايط بناء على ذلك العلم العاوى والذ
 يمكن في شانها تعالى من تلك الشرايط التي يحتم العقل باشتاء واحد منها
 هو صحة الروية وتعرف ان التزام عدم العلم باشتاء الجبل مجاز ان يخلق
 الله تعالى في الهواء ويصرفه ايضا ذاعن رؤيته كان هون عليهم كما
 شامل لان هذا الجرم حاصل من لا يحظر به هذه المسئلة في نظر
 السائد هذا الجرم الى العلم بهذه المسئلة لا يستلزم الا ان يكون ذلك
 العلم مقطورا في طبعه كوزا في جبلته وربما كان الشيء كوزا في الطبا
 وعند تفصيله واخطاره بالبلية محده ويا بابه وحجدها واستيفتها انفسهم
 ونظير ذلك حديث الؤذير الذي منه هو لانا الصادق وعرضه ان الصا
 وكما يقربان العلم باشتاع الترجيح بل يرجح كوز في ضمائر المنكرين كما يكون
 على الاشياء باحكام كثيرة ولو تتبعت احوال اهل الملل الباطلة من البراهمة وال
 والملاحده وغيرهم لوجدت الاخر منهم كاذبا على اكثر الاملاينات بين العلماء
 من غير مثل ما ذكرنا في منة من على امره وامثلي به الكلام واخصام الى مبار
 ولم يخدله ربه كما سواه صديقه رجع عن عقيدته الفاسده وكله يدس المسئلة



في قوله تعالى
 والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 ولهم اجر كبير
 لا يخافون
 الا الله تعالى

الغراب عوى لزوم كون هذا العلم نظريا ونحو لانضغ عمل هذا العلم المتبد
 فكيف العلماء المهرة قال صاحب الواصف وضعفه هذا مما لا يمكن
 ان لم يستكشف عنه احد والعجب من اذعن له اصحابه بالقدوة والامانة و
 تراش بين الابرة الامه ان ياتي مثل هذا الكلام في مقابل مثل المق من الا
 والاعلام مع ظهور مناده اما اوله فلا يقا على الجزء الذي لا يتجزى و
 ثانيا فلان من الفهم الدقيق ان يفهم كون روية بعض الاجزاء الكبريتي و
 على ما هو عليه ترجيح الاجزى ولا يفهم كون روية بعض الاجزاء دون بعض
 كذلك واما ثانيا فلما ان يرى الاجزاء مجموعا ولا يرى كل واحد منها و
 يكون الامر في صغرها وكبرها حتى نابع لما ذكره المق من الزاوية ولا يتط
 كون الكل حريا مع عدم كون كل جزء بافراده من حيثها كهوراوى بعضهم في الشا
 من ان شيئا من اجزاء المائة والهوية ليس يرى مع كون نفسه مرتبة وكيف
 يدرك بطلان ذلك من يجوز بل يفهم كون الجسم الطويل غير مرتب وكون
 وجوده مرتبا ولقد رضى من اثبت ذلك في بطون الاوردان بان يكون
 عرضا الطعن الطاعنين واضمحرك في الطاعنين والطاعنين **واحد**
 ان ادرك البصر عبارة شايعة في الادراك الموردا لاهام على الاستد
 بهذه الايدان ادركت البصر المنقولة لا نقول به واما المدرك هون و
 البصر فالاية لا تدله على خلاف من هبنا وان جعل على ان المراد بالمبصر
 كان في قوله وهو يدرك الابصار ايضا بهذا المعنى ومن جعلته ذاتا
 فانه تعالى مبصر بالنعص فيلزم ان يكون ذاته تعالى مبصر انفسه كما كان مبصر

في قوله تعالى
 والذين آمنوا
 و عملوا الصالحات
 ولهم اجر كبير
 لا يخافون
 الا الله تعالى

فهذا الجواب باطل لا حاجة الى التطويل في دفعه وانما منع عموم الاحوال
 الاوقات فهذا اليقظ ما يلوح عليه اثر العناد فان النفي الطولي المقيد
 لا وجه لتخصيصه بعض الاوقات دون بعض الاخرى لانها ترجع لبعضها على بعض
 وهو احد الادلة على العموم علماء الاصول وايضا صحة الاستدلال دليل
 عليه وهل يمنع احد صحة قولنا ما كانت زيدا الايام الجمعة ولا اكله الا
 يوم العيد قال الله تعالى ولا تعجلوهن بعض ما يتموهن الا ان ياتين
 بفاضة الاية اما لا وقت ان ياتين وقال تعالى لا تجزوهن من يومهن
 ولا يجزهن الا ان ياتين بفاضة الاية وايضا كل معنى ورد في القرآن باب
 الذاة تعالى فتأخروا لئلا تبوءوا عقابكم ولا ياتى التمسها
 وخصوصا في هذه الاية قوله تعالى ان يكون له ولد ولم يكن له صاحب
 خلق كل شئ وهو بكل شئ عليم ثم اقول من البين ان عدم ادراك ال
 جميعا الشئ لا يخص شيئ من الموجودات خصوصا مع اعتبار شمول ال
 والاقوات اذ ما من موجود الا وهو يغيب عن بصر ولا يحيط به اذ
 في وقت من الاوقات وكل عدم ادراك الابصار على طريق السلب
 في بعض الاوقات لا يخص شيئ من الموجودات كل لا تدركه ال
 في وقت انبساط الظلام وشبهه فنعين ان يكون التمدح بعدم ادراك
 شئ من الانصار له في شئ من الاوقات فان قلت كثير من المعاني لا
 يدركه البصر في شئ من الاوقات فلا تمدح فيه قلت كما لا يدركه ال
 كل ليريد ولم يولد فلا تمدح فيه واحتمل ان من العلوم احد اذا امتدح

لست في وقت
 من الاوقات
 من البصر في شئ
 من الاوقات
 فلا تمدح فيه
 قلت كما لا يدركه
 ال

الاحوال
 الاوقات
 هذا الجواب باطل
 لا حاجة الى التطويل
 في دفعه وانما منع
 عموم الاحوال
 الاوقات فهذا اليقظ
 ما يلوح عليه اثر العناد
 فان النفي الطولي المقيد
 لا وجه لتخصيصه بعض
 الاوقات دون بعض
 الاخرى لانها ترجع
 لبعضها على بعض
 وهو احد الادلة على
 العموم علماء الاصول
 وايضا صحة الاستدلال
 دليل عليه وهل يمنع
 احد صحة قولنا ما
 كانت زيدا الايام
 الجمعة ولا اكله الا
 يوم العيد قال الله
 تعالى ولا تعجلوهن
 بعض ما يتموهن الا
 ان ياتين بفاضة
 الاية اما لا وقت
 ان ياتين وقال
 تعالى لا تجزوهن
 من يومهن ولا
 يجزهن الا ان ياتين
 بفاضة الاية وايضا
 كل معنى ورد في
 القرآن باب الذاة
 تعالى فتأخروا لئلا
 تبوءوا عقابكم
 ولا ياتى التمسها
 وخصوصا في هذه
 الاية قوله تعالى
 ان يكون له ولد
 ولم يكن له صاحب
 خلق كل شئ وهو
 بكل شئ عليم
 ثم اقول من البين
 ان عدم ادراك ال
 جميعا الشئ لا
 يخص شيئ من
 الموجودات خصوصا
 مع اعتبار شمول ال
 والاقوات اذ ما
 من موجود الا
 وهو يغيب عن
 بصر ولا يحيط
 به اذ في وقت
 من الاوقات
 وكل عدم ادراك
 الابصار على
 طريق السلب
 في بعض الاوقات
 لا يخص شيئ
 من الموجودات
 كل لا تدركه ال
 في وقت انبساط
 الظلام وشبهه
 فنعين ان يكون
 التمدح بعدم
 ادراك شئ من
 الانصار له في
 شئ من الاوقات
 فان قلت كثير
 من المعاني لا
 يدركه البصر
 في شئ من
 الاوقات فلا
 تمدح فيه قلت
 كما لا يدركه
 ال كل ليريد
 ولم يولد فلا
 تمدح فيه
 واحتمل ان من
 العلوم احد
 اذا امتدح

الادراك الذي يكون على وجه الاصطاح بحوائس المرئي ولما لم يكن له
 حدود ونهايات لم يكن ادراك البصر له فانت خير بان الادراك لو
 اختص بما ذكره لم يكن لتخصيصه الادراك بالبصر في مقام النفي وجوب ال
 تعالى الاية كرسى لان ادراكه على هذا الوجه غير العقل ولا المحس ولا

بصير
 في وقت من الاوقات
 وهو احد الادلة على
 العموم علماء الاصول
 وايضا صحة الاستدلال
 دليل عليه وهل يمنع
 احد صحة قولنا ما
 كانت زيدا الايام
 الجمعة ولا اكله الا
 يوم العيد قال الله
 تعالى ولا تعجلوهن
 بعض ما يتموهن الا
 ان ياتين بفاضة
 الاية اما لا وقت
 ان ياتين وقال
 تعالى لا تجزوهن
 من يومهن ولا
 يجزهن الا ان ياتين
 بفاضة الاية وايضا
 كل معنى ورد في
 القرآن باب الذاة
 تعالى فتأخروا لئلا
 تبوءوا عقابكم
 ولا ياتى التمسها
 وخصوصا في هذه
 الاية قوله تعالى
 ان يكون له ولد
 ولم يكن له صاحب
 خلق كل شئ وهو
 بكل شئ عليم
 ثم اقول من البين
 ان عدم ادراك ال
 جميعا الشئ لا
 يخص شيئ من
 الموجودات خصوصا
 مع اعتبار شمول ال
 والاقوات اذ ما
 من موجود الا
 وهو يغيب عن
 بصر ولا يحيط
 به اذ في وقت
 من الاوقات
 وكل عدم ادراك
 الابصار على
 طريق السلب
 في بعض الاوقات
 لا يخص شيئ
 من الموجودات
 كل لا تدركه ال
 في وقت انبساط
 الظلام وشبهه
 فنعين ان يكون
 التمدح بعدم
 ادراك شئ من
 الانصار له في
 شئ من الاوقات
 فان قلت كثير
 من المعاني لا
 يدركه البصر
 في شئ من
 الاوقات فلا
 تمدح فيه قلت
 كما لا يدركه
 ال

لغيرها ثم ان قولنا اذ حقيقته النيل والوصول لا ينطبق على المدعى لا يلائم
منه المطلوب وهو اختصاص الادراك بالنهايات وصدور لا يتحقق
ان كون الادراك بهذا المعنى مما لا يدل عليه دليل لا يشهد به كلام من
قال امر القيس وليكما استعجى محمد مؤمل وقد يندرك الحد المؤمل
اشياء وليس مما لا ينهايات وحدود ولا يحط به الطرف وفي القرآن
المجد قال اصحاب موسى فاذكروا كونهم يعصوا بان اصحاب فرعون
يحطون بهم من جميع اجواب بل انما ارادوا بذلك انهم ياخذونهم ويصلون
اليهم كما يشهد ويعترف به من يستحق الخطاب وكذلك قول الشاعر
لو اذكركم صبرا الوطاب لا يعنى بذلك انوا حاطوا بجميع حدوده ونهاياتها
ما ذكره على هذا السؤال قوله المجد ذكرتم اجماعه وذكرتم جزاء الادراك وادراكها
كلها الاما ذكرنا وبقية على قولنا هذا القائل ان لا يدرك شيئا من العلوم
والعاني وان لا يدرك الله تعالى شيئا من العاني وادراكه انما ينسب اليه
من سموه بالصدق من قول العجز عن ذلك الادراك اذراكك كلاما مخترعا
عن سنن الحنفية نا حيا سبلا يجوز اذ لا يتصور بالنسبة اليه تبا ادراك
فلا يجوز ولا مصداق له بوجه من الوجوه ومن العلوم لكل من يتبع كلام
العرب بحيث لا يتخلل شبهة ان الادراك لا يقابل القوة فالايقوت
تفهم ذلك كما في قوله ما كل ما سمى المرء به كره فلا يعتبر ان الادراك
ما يقابل القوة والظن ان هذا الجواب المصدرا الاجمعت متعنت
او نقول الادراك بالبصر هو الروية بما جارحه اذ فيه نظر اما اوله فلا يلزم

تأمل في قوله
اصحاب فرعون
يحطون بهم
من جميع اجواب
بل انما ارادوا
بذلك انهم
ياخذونهم
ويصلون اليهم
كما يشهد
ويعترف به
من يستحق
الخطاب
وكذلك قول
الشاعر
لو اذكركم
صبرا الوطاب
لا يعنى بذلك
انوا حاطوا
بجميع حدوده
ونهاياتها
ما ذكره على
هذا السؤال
قوله المجد
ذكرتم اجماعه
وذكرتم جزاء
الادراك وادراكها
كلها الاما
ذكرنا وبقية
على قولنا
هذا القائل
ان لا يدرك
شيئا من العلوم
والعاني وان
لا يدرك الله
تعالى شيئا
من العاني وادراكه
انما ينسب اليه
من سموه
بالصدق من
قول العجز
عن ذلك
الادراك اذراكك
كلاما مخترعا
عن سنن
الحنفية نا
حيا سبلا
يجوز اذ لا
يتصور
بالنسبة
اليه تبا
ادراك
فلا يجوز
ولا مصداق
له بوجه
من الوجوه
ومن العلوم
لكل من
يتبع كلام
العرب
بحيث لا
يتخلل
شبهة
ان
الادراك
لا يقابل
القوة
فالايقوت
تفهم
ذلك
كما في
قوله
ما كل
ما سمى
المرء
به كره
فلا
يعتبر
ان
الادراك
ما يقابل
القوة
والظن
ان هذا
الجواب
المصدرا
الاجمعت
متعنت
او نقول
الادراك
البصر
هو الروية
بما جارحه
اذ فيه
نظر
اما
اوله
فلا يلزم

انما هو في الادراك بالبصر فاذا ثبت ان الادراك بالبصر غير واقع
او غير جازم ثبت المدعى واما ان يمكن ان يقع هذا النوع من الادراك بالبصر
البصر فهو نزاع آخر وكون النزاع في الروية بهذه الجارحة المخصوصة
به في كتب الاشاعرة وقد ذكره عنهم وقوع الروية بهذه الجارحة قال
المتفان ان في شرح العقائد في جواب من استدل على عدم الشرايط
بهذه الشرايط بانها تتبايرنا مع عدم جارحة وفيه نظر لان الكلام في
الروية بجارحة البصر وقد اشار الى مثلها اول بحث الروية وذكر المحقق
في شرح العقائد العضية عند دفع الاستبعاد يحصل الادراك المشايع فيه
بدون الشرايط الشدوه ان في قدرته الله تعالى ان يخلق في البصر قوة
يتكهن بها من ادراك ذاته مما من دون تلك وقد قول المصنف وهو
مرفى للمؤمن يوم القيمة بقوله بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف
الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم واما ما نسبنا فلنفسنا ان عدم الادراك
بغيره ايضا داخل في هذا النزاع يمكن اثباته بعدم القول بالفضل بان
احد من المسلمين لا يقول بان لا يقع ولا يجوز رؤيته تعالى هذه الجارحة
ويقع ويجوز غيره فاذا ثبت بالاية ان الروية لا تقع بهذه الجارحة
ثبت بالاجماع انها لا تقع بغيره ايضا **قوله** واجواب ان ما ذكرتم
على ان اطلاق العبارة ان هذا على هذا الطلب على ان الروية المنفية
باحد المعنيين المذكورين لا بالمعنى المشايع فيه وعارته تعبيره ان
المقام لما كان مقام المدح فوجب ان يكون المعنى حقيقة نقص ولا نقص

في المعنى المتعارف في تعيين ان يكون احد المعنيين اذ لا يقع للتعليق
الثالثة محتمل كونه نقضا وجرادا في المقام وانت حجة بانها بما في ذلك
ان المعنى المتعارف لا يحتمل ان يكون نقضا واما مجرد وضع كونه نقضا
فلا يعني في مقام اقامة الحجة شيئا مما لا يلزم لهذا التقرير ان يق واما ادوة
على الوجه المذكور اعني من غير مقابلته ولا توسط الالف فليس ينقص بالضرورة
لا ما ذكره الشرح ويحتمل ان يكون المراد ان هذه الالف تجعلنا في حيز الرواية
بناء على ان المعنى هو الرواية باحد المعنيين المذكورين ونفي الاخصر دليل
على ثبوت الاعم من باب المهورم المتخالف وهو ما ذكره من قبل على ان
المذكورين بما ذكره من باب بيان لا لتعني في الالف لا الاستدلال على
التخصيص فان اخصر من معلوم من اللفظ وربما كان في وجوده
على كون غيرهما نقضا ما يند للخصوص المفهوم من اللفظ وفيه ان الالف
تفي الاخصر على ثبوت الاعم من باب المهورم لا وجه له الا باعتبار مفهوم
اللقب وقد قرر في موضعه سقوطه عن درجته الاعتبار وعدم صلاحية
للتسليم في الفروع فكيف بالاصول على ان هذا يكون الحجة بما
اصل الالف فان اخصر بالرواية البصرية مصرح به في الالف واخصر
باعتبار قيد الاحاطة مفهوم من لفظ الادراك تضمننا بوجه ولا ينشأ
هذه الحجة من القر والشافعي ولا تعلق له بتخصيص هذا الكلام بالضرورة
الثاني ومقابلته بركب حجة بل كان الاولي حجة هذا الكلام مقارنا
للاستدلال بالالف من غير تخصيص بما مر من التقريرين او حجة بالالف

بشرها

متبدا على حيز الرواية فان لم يكن بادون من سائر ما يعولون عليه
ايضا يد على الوجهين ان تسليم اشباع الرواية بالمصرح كونه في الثاني
فيه هو الرواية البصرية مع انه قد عرفت انه يمكن اثبات اشباع غيرها
ايضا بعدم التعاقب بالفضل والاصوب توجه كلامه بوجه اخر مما ان
قول على ان المعنى الاعلاوة للجواب وما صلا الجواب ان ما ذكرتم حجة لنا
لان التمدح انما يكون باشعاء الامر الممكن واما اشعاء الامر المشع فلا
تمدح فيه وهذا هو المشهور في كتب الكلام في جواب هذا التقرير وما
العلاوة ان التمدح انما يقع في الرواية باحد المعنيين فاللازم من ذلك
الذي ذكرتم اشباع احد المعنيين دون الرواية المطلقة وانما لم يشع
وله من مناطه مشهورة في كتب الكلام ولظهوره برغمه حيث يكفه من التسمية
هذا القدر ويقرب التمدح وما يكون باشعاء النقص وغيره من التسمية
ويعرف ان لا تمدح في نفي المشع بالذات وانما المدح في ان يكون
متمعا بحجاب الكبرياء لا معنى له لاننا قد علمنا ان تعال قد تمدح في هذه الالف
بكثر من المشعات كنعى الصاحبه والولد ونفى الشريك واستدلال الاما
على انه لم يمدح بنفي الادراك الابصار له واصله ان كون الشيء صفة
او صفة ذم امر حتم لا يمكن اخلافة باخلافة الاصناع والاصطلاح
فكون العلم صفة مدح او ثبات لذاته وكل كونه اجلة في ذلك
ثبت ذلك فقول كون الشيء غير في ايكون انما يكون صفة مدح لانا
الطعم والروائح والعدومات مشاركة للبارئ في صفة مدح في ذلك

بشرها

المدح غير حاصل لهما فقلنا ان ذلك ليس صفة مدح ثم اعترض على هذا
 الاستدلال بان المدح عندكم ربما يتعلق بالفعل لا يستحق المدح بالواقع
 وربما مدح الله تعالى بالفعل وما ولا يمدح غيرهم بها فلم لا يجوز ان يمدح
 بنفي الرويه ولا يمدح الطعوم والرواح وغيره من المعدومات وروايات
 المدح ربما وقع بامر مشترك كفي الزوم والسنة وعدم الاكل والتخاذه ^{النصاحه}
 والولد مع اشراك الطعوم والعلوم والمعدومات مع فائد كورت
 واجاب عن الاول بما حاصله يرجع الى الفرق بين الصفة والفعل وان
 كون الاول حسنا وقبحا عقلي لا يتعلق بوضع ولا شرع وعن الثاني بان
 دينا قد دل على ان المشترك لا يصح المدح بانه كان في بعض موارد ^{الاشراك}
 غير مدوح ببل ان الحسن العقلي لازم لذات الصفة وتختلف اللزوم
 الملزوم غير معقول فوجب تاويل الظواهر الدالة على المدح بالاشراك
 وصحلي نفي الزوم ملزوما لحصول العلم بالعلومات ولهذا يصح المدح ^{فانا}
 قبل ان نعلم ان الباري تعالى عالم لا عقل من نفي الزوم عن ذاته ثبوت
 مدح له فان الجمادات قد يتحقق فيها نفي الزوم مع انه لا مدح لها بل لما
 اتلم يكن ماله ^{قال} وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وفيه نفي الصاحبه ^{لن}
 كل ذلك انما يكون مدحا لانه نفي للصفات المحذرات ونفي صفات
 المحذرات انما يكون مدحا لانه يبعد في حق الله تعالى كونه مستحقا لوجوه
 وصفاته الذاتية والمعزومين نفس ذاته وكولهم عنهم نفي صفات المحذرات
 هذا المعنى لم يكن شي من ذلك مدحا الا ترى اننا نصف الجمالات بنفي

مدح

صفات المحذرات عنها مع انها لا يعقل مدحا بسبب ذلك بل الاجل انه لم
 يتحقق منها ما ذكرناه من المعنى الشوق واذا ثبت ذلك فنقول لم لا
 ان يكون المدح واقعا بنفي الرويه لا مرشح انها هذا النقي بل لا بد وان
 واقعا معني شوق بل من هذا النقي في حق الله تعالى وذلك الامر الشوق
 مذكور فلا بد من افتقاره في حق من جعل ذلك المضمرة اقداره على معاني
 ادراكه وح بصير الامم تجلنا عليهم هذا كلامه ولا يخفى على المصنف ان هذا
 يدل على بلا دته وعونه وفيه على الحق وبلوغه في الجملة نهاية مراتبه ونحن
 نكشف عن وجه ما في الاستار والابان بل يلزم من التطويل مقولته
 وجوه من الخلل الاول ان كون الحسن في الصفات عقليا غير مختلف ^{المتعلق}
 الاوضاع والاصطلاحات ثم لا احتمالا لافعال والصفات لذلك
 سواء فان كون الصدق النافع مدحا وكون العلم كمال مجر والشرع
 ونوع قطع النظر عنه يكون الصدق النافع والكذب الضار متساويين في
 نفس الامر لا ترجيح لاحدهما على الاخر وكذلك يكون العلم والجهل متساويين
 في نفس الامر بلا ترجيح لغيرهما العقل بينهما فان جوه كون الاول كذلك
 فليجوز كون الثاني ايقم كمال والمضايقة في الثاني بعد انجزم بالاول كما
 هو مذهب الاشاعره تحكم بارادويحي محض هذا الكلام انشاء الله تعالى
 انما سلنا ان الصفة لا تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا تم ان يلزم كونه
 صفة مدح لم لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات والاعتبارات
 كما هو المذهب المشهور المنصور في حسن الافعال وتبجحها فيجوز ان يكون
 صفة بالذات لموصوف كالأوبان قياس الى اخر نقصان فقدان

في نفس الامر لا ترجيح لاحدهما على الاخر وكذلك يكون العلم والجهل متساويين في نفس الامر بلا ترجيح لغيرهما العقل بينهما فان جوه كون الاول كذلك فليجوز كون الثاني ايقم كمال والمضايقة في الثاني بعد انجزم بالاول كما هو مذهب الاشاعره تحكم بارادويحي محض هذا الكلام انشاء الله تعالى انما سلنا ان الصفة لا تختلف باختلاف الاوضاع لكن لا تم ان يلزم كونه صفة مدح لم لا يجوز ان يكون مختلفا باختلاف الاضافات والاعتبارات كما هو المذهب المشهور المنصور في حسن الافعال وتبجحها فيجوز ان يكون صفة بالذات لموصوف كالأوبان قياس الى اخر نقصان فقدان

الاهل والولد كال بالنسبة اليه تعالى وليس كذلك بالنسبة اليه العباد
الترحم بمعنى رقة القلب تمدح عقلا بالنسبة الى العبد وليس كذلك
اليه تعالى وجود القوى العقلية والحسية كال للانسان وليس كذلك بالنسبة
المباري تعالى ولا يمكن ان انكار ما يكون كالا بالنسبة الى الوصف ريبا
لا يكون كذلك بالنسبة الى الوصف آخر ومكروه مكابره مقتضى عقل الناس
ان خلاصة الجواب عن الثاني ان السلوب المذكور لغويها ليست مدح وجاهها
بل لاستغناء الصفتان البتوتية عن العلوم ان ملزم المدح يمكن
ان يكون مدح وجاهه وليس الكلام في ان هذا السلب هو مدح لانه
او بسبب ان هو استلزامه لما مدح به لانه فان قلت اذا جاز ان يكون مدح
باعتبار لانه جاز ان يكون الازم اعم فاشاؤه لا يكون نقصا لان اشياء
اللزوم لا يستلزم اسما لان مجاز قيام ملزم اخر مقامه قلت هذا الكلام
اخر لا يتوقف على ان يكون مدح وجاهه بواسطة بل لو كان مدح وجاهه بذاته
جاز ان يكون ليس اشياء نقصا مجاز ان يكون هناك امران متساويان
مدح بهما بالذات ولا يكون اشياء خصوص شي منها نقصا بل النقص
اشياء واهامغا والقول بان المدح يترحم يسمع ان يكون هو الامر المشترك
لا خصوص واحد منهما حتى ان جعل احدها مناطا للمدح في العبارة
الظرف مشترك بينهما كان مناطا للمدح بالذات وبينهما كان كل بالوا
فما على الرابع انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون شي من الصفات السلبية
بذاته كلف الحسية والتجزي والتركيب الى غير ذلك الا باعتبار وجودها على الصفتا

القول

البتوتية لانه مشترك بينه تعالى وبين سائر المعدومات المشعور ولا اعلم
اجل من السلب يرضى بذلك بل المشهور بينهم ان ما يحج العلم من كالاته
صفاك بتوتية وسلب وجعل هذه السلوب شخصا بعبود حارة مشتركة
بينه وبين ما يحج فيه فحسب ان اذا جاز ان يكون مفهوم ملزم والمدح
باعتبار خصوص الوصف ولو بواسطة استلزامه لا يترحم مع اشراكه
فما الناح من ان يكون كذلك باعتبار خصوص الوصف لانه ودعوى ان
كونه مدح وجاهه ملزم والمدح بواسطة لا يترحم في اشراكه وان كونه مدح وجاهه
لانه ريبا فتم بل يحكم واحاصل ان جواب النقص مشترك لا يكون مقصودا
الادب حسب ان في الاكل وفي الصاحب والولد لا يلزم في احد وشان
هذه الصفات المنفصلة من الحدث وفي الاخص لا يلزم في الاعم بل اعم
منه فاذا جاز المدح بالاعم بواسطة الاخص فهو عين الاعتراف بان الاشراك
لا يترحم في المدح فلاما نصح من ان يكون نفي الولد مدح وجاهه بذاته ولا يترحم
اشراكه وكذلك نفي الادراك بالبصيرة في الاخص لا يجوز ان يكون المدح وجاهه
اخر واقع موقعه تاما ماذة لوم وجعل ان يكون الامر على هذا السور لا ي
يجوز ان يكون المدح باعتبار الامر البتوتية لا باعتبار النقص بل ان لو لم يترحم
لم ينفع المدح لان ظاهر الالزام الكيد كان والاعطى وقع المدح به فاحسب
الاستدلال على انه يجب الاضطرار عن ظاهرها ولو لا هذا الظهور بالتحج
الى الاستدلال بتلك القدمات الفاسدة التي علمت على جميع التاخر ان
قول ذلك الامر البتوتية في غير هذا كونه فلا بد من اضماره كلامه عن غير محجيب

القول

فان حاسن من كلامه دل على ان السلوب المذكور مستلزم لما يمدح به
المعلوم ان اللازم لا يجي اضمماره ولو ذهنا انضم المدلولات الاثرانية
في الكلام كمثل التقدير والاضمار بل لم يقف عند حد وتسلل الى ما لا
ينهايه وهذا جهل وسفه نعم لو قيل ان اللازم من ذلك استلزامه الصفة
مدح ولعل صفة المدح اللازم هي القدرة دون غيرها كان وجهها وجه
ان ذلك انما يستلزم صفة المدح المذكورة ويدل عليها اذا ثبت امكان
الرؤية فاقترانه على كل ممكن وتوحيدها اقتداره انما على كل ممكن بل
من نفي الممكن وقوع هذا النفي بقدرته تعالى كيف ووجه ذلك مجاز الاستدلال
باشياء كل ممكن منفي على ثبوت قدرته ولا اظن عاقلا ولا سفها يظن
ان اشياء الممكنات كوجودها قد لا لا القدرة فاذن انما يدل هذا السلب
على صفة المدح بعد ثبوتها ولا يلزم منه العلم بها الا بشرط العلم بها
هذا كما ترى التطلع ان كل نفي في القرآن المجيد انما وقع التمدح به لا عينا
القدرة على ملكة وكيف تفرز هذا المدح من بينها بهذه الخاصية
ولو جوزنا ذلك لم نؤمن ان يكون نفي الولد ايضا مدحا باعباء القدرة
نفيه وسلبه وعدم تجوز العقل مثل ذلك في غير ما نحن فيه ليس الا باعتبار
العادة القرآنية في الشبهات فانها قد تجوز بسلب ما يمدح ولا يجوز
انهم وقد اشارنا فيما سبق الى ما هو الحق في وجه المدح بالامر المشرك
فذلك قد ظهر مما ذكرنا ان الاستدلال بهذه الآية يأتي من وجوه ^{الاول}
ان نقول بعد اثبات عموم النفي في الآيات والاقوال والازمان

ان نأكل يا سقاه الربوب دائما مع امكانه ثبت بالاجماع المركب اشياء
التالي ان نقول قد جرت العادة الالهية بجمع ما نفاه عن نفسه تعالى
ينبغي ما يكون اشياء دائما وتشم حصوله لولا مجاز ان نفي لعل نفي الصفا
والولد ليس نفي الماشع ويستمر على الاحوال اشياء وكذا نفي الطعم
والظلم وشبههما وما الطريق الى عدم المجال لهذا القول الاما ^{ثانيا}
الثالث ان نقول انما تمدح بهذا السلب والتمدح بالسلب لا يكون
اذا كان السلوب نقضا مطلقا غير مقيد بشئ من شرطه زمان اما لا
لفظ امر اللفظ واما ثانيا فلقدسية العادة القرآنية وهو الذي اضنا ان
لا يكون صاحبه والولد نقضا على تقديره حال من الاحوال والنقص
تح عليه تعالى والاقوال التي يذكرونها ساطع واحد لله تعالى ^{وقوله} ومنها
ان الله تعالى حيث ما ذكر في كتابه اقول نفي هذا الدليل على وجهه يسقط
عنه الشبه والشكوك ان الاستعظام تعالى للربوبية ان يكون مع امكانها
وارتفاع الموانع عن وقوعها وموافقها للمصلحة وعدم نقضها للعرض
او يكون مع عدم شئ من ذلك فعلى الاول لا يحسن ذلك الاستعظام
الاستنكار لا عقلا ولا عادة وقد وقع الاجماع من العقلاء على ذلك
ولانهما الله تعالى عن سؤال مثل هذا الممكن حتى يكون محظورا شرعا لا
عموما ولا خصوصا وانما يجري هذا السؤال محرم سؤال المال والعيان
والعيش البهني مما شاع وساخ طلبه من غير نكير عند جمع طوائف الامم
واما ان يكون مع فقد شئ من ذلك فاما ان يكون المقصود تخصيصا بزمان

ومشروطا بشرط كالتعنت وانما العناد فهو خلاف الظاهر اما اوله فلا
الظن من اطلاق هذه الالفاظ عدم اعتبار التقيد وتقييد العقيدة
خلاف الاصل والاطلاق في هذا المقام في العموم والشمول والى
ثانيا فلان تعليق الاستبعاد والاستعظام بنفس سؤال الروي يدل على
علته لذلك والمعلوم انهم جيت بعمله فلا يتخصص زمان وشروط وتدل
عدم كون منشا الاستعظام كيفية السؤال من التعنت والعناد ان الله
وصف المسؤل بكونه كبيرا فقال عز من قائل فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
والمفهوم من ان الاكبر لا يسؤاله وكيفيات سؤاله لان الظاهر ان
اكبر من مفعول به اعلى من مفعول مطلق وتدل عليه ايضا ان السؤال
المثل لانما كان بالمفعول بالالمفعول المطلق وانما ان لا يكون مختصا
لشي من ذلك فهو لا يتفعل عن الروي ويروم ان يكون متمعا دائما ولو
بالغير من قال باسماعه بالغير دائما قال باسماعه بالذات والى
دوام الشيء مع الشيء بعد ان يكون على سبيل مصاحبة القافية خالية
عن علاقة ذاتية وان كان محتملا حتملا عقليا لا علم بنظير في الوجود
ولا اقل من ان يكون مودعا للظن باللزوم فيكون ظاهرا في مدعاها
ولا يدعي في الالفاظ الظهور فان قلت الايات كلها دلالات
على ان السؤال كان للروية في الدنيا فعلا من الالفاظ التي
انتمتع روية تقا في الدنيا لا مطلقا قلت من قال باسماعه روية تقا
في الدنيا مطلقا قال باسماعه دائما وانما قال بالاشعري بعدم روية

في الدنيا دون اسماعه لا في الاشعري يقول باسماعه بسبب العلم الا انه
فان جميع احاديث عند منعه عند اشفا ارادة الله تعالى اياه ملك الكثرة
في اسماعه بغير الارادة لان الشاع باسماعه الارادة لا يكون ما حاصن
والطلب بل كل ما يسأل ويطلب عن وجوده وروية محيل ان يكون معشا
باسماعه الارادة واحجاب ان ذلك لغتهم وعادهم قد عرف احجاب
قلت قوله ولو سلم فلطلبهم الروي في الدنيا قد عرفت ما فيه من انه غير مضمون
لان الدليل يتم باضممام الاجماع المركب واحجاب منع كون الدليل
اقول الفعل المتفرد على تابد الفع ولا لظاهرة ولهذا الوصل في كل
الزمان حيث باكله متى ما كان والمحقق من الاصولين على ذلك وما
قيل من ان التابد انما هو في الوجود النقي تحم بل انما يقيد العلم الذي
يكون من اقسام النقي لا يشبهه في صحة استشهاده خصوصيا الا ان
عمل الفعل المنفي واليه يرشد بقيدته في قوله تعالى ان ابرج الارض حتى ابد
لما في فان هذا القيد جار مجرى الاستثناء في اشعاره بالعموم و
لعل من قال بان التابد ارادة بذلك انه يقيد من حيث كونه نقييا لا من
كونه هذه الكلمة المحصورة واما الاستشهاد بالاية على عدم افادة التاب
فصحيح على اي تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التاب
لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا للتابد ايضا وفيه ما فيه
فظهر ان هذه الالفاظ مستعملة مجازا في الزمان الطويل او الموت اريد
الموت في دار الدنيا مجازا ويمكن ان يقيد الموت عن ما يخص بالنساء

العلم في قوله تعالى ان ابرج الارض حتى ابد
الموت في دار الدنيا مجازا في الزمان الطويل او الموت اريد
الموت في دار الدنيا مجازا ويمكن ان يقيد الموت عن ما يخص بالنساء

الاولى واظلمة على ما في الفتاة الاخرى بضمير من التسامح والتجوز
وايا ما كان فلا دلالة له من الية على ان الفعل المنفي غير العمل التام
وتويل بان الاصل قد التجوز وما كما مضى من الية كتاب التجوز
قوله ابد اقلنا به ولنا مضطرب الى ذلك في الفعل المنفي فلا يقول
بالتجوز في هذا انما يتوجه لو تعين التجوز في قوله ابد واما لو
بالنص في الموت وان استعمل في الموت المحصور مجازا فلا يخرج
لاحد التوجهين على الاخر فبطل الاستدلال بهذه الية ولو قلنا
بان الموت محض بالموت المحصور في الدنيا حقيقة فالأخر أظهر وكان
الاولى ان يقصد به بالتأيد يدل على ان الفعل المنفي لا يدل على التام
والا كان قوله ابد تأكيدا والتأسيس مقدم على التأكيد وهو لا يعا
ما ذكرناه من الية القاهرة على دلالة على التأيد ومنها قوله
ما كان العبر ان يحكم الله الا وجه الاستدلال الية طريقا
اول ان يقر اننا نحصر الحكم في الية من ذلك
الحصر في الحكم على سبيل المثال في الية من ذلك
يحوط المساق الية ويكون المراد من ذلك ان الية هو
لنبي صلى الله عليه واله الاتكلم الله في الية من ذلك
نظر الية فاننا نؤمن ان الحق تعالى قال لم يطر الله الى الله
خزئت وعمر عايشة من زعم ان عمدا راى ربه فقد اعظم على الله العبر
ثم قالت لم تسمعوا ربكم وقلت هذه الية اوردتها في انكشاف النبا

ان

ان يحصر في الوسي واخره بخبره مع قطع النظر عن محقق الغرض بل
على المطالان المعروف من الوسي اما الالهام والعقد في القلب
الناسم او هذه الثلثة مع ارسال المنكبة الى الابداء وقوله او يرسل
مخض بارسال الابداء الى الخلف تحميمها للفقاه بل ويصل الوسي مشا
لما يكون مع مشاهدته الموحى خلاف ما تصوره المحاطيون من الوسي
والخطاب بما لم تصوره المحاط ببعيد فقط يحصر دليل على نفي الرتبة
ولم نقصد بالاستدلال الى الابداء القدر فاندفع ما قالوه في مجاز
على الطرفين واما الاستدلال بقوله او من وراء حجاب على ان القسم
الاول ينبغي ان لا يكون من وراء حجاب بل عيانا فيكون دليله على الية
صحة ان قوله من وراء حجاب ينبغي ان يحمل على المعنى المجازي والاشارة
غير متصورة ومن المجاز ان يحمل على التمثيل بان يشبهه بتكلم الملك
بعض خواصه الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه وعلى العاقل
ان انما يكون الحجاب حجابا مقابله بحيث لا يكون ذلك فاما
للزام اذن ان لا يطر في الحجر ونحوه لا ان يكون بظهور
الذات ومن ان يحمل على معنى مجازي كونه مقابلا
في منحنى من الوسي الرتبة تحلية ان بين فان مدح عنده
استدلاله في قوله او من وراء حجاب جعلنا الشك في
عظما على قوله من وراء حجاب فان واجب الوجود لا يخفى
ان دلالة وجوب الوجود على عدم حاجته في الصفات الحقيقية الدائمة

ان
الاجاب
بمعنى

انما يتصور الكمال والنقص وتصوره ان في وجوب الوجود بدل
 على ان ماهو واجب الوجود كامل في ذاته وصفاته الذاتية لا سبيل للنقص
 الى التطرف منها بدية ولولا البداهة في حكم المذكور اشع اتفاق
 العقول عليها مع اختلاف طلبها ودواعيها وسهوا عنها على ما
 تتبع احوال الام المختلفة والقرون الخالية وتجزؤ العقل بانه لو لم يكن من
 مقتضيات العقل الصرف الذي هو الحكم في تميز الحق عن غيره وا
 المستقيم له بل بمدخله غيره من الوهم والخيال والتقليد والدواعي
 التي تنشأ من جهة ذلك الميزان والعياء لاختلف باختلافها
 ولو خينا ما ولما راينا استمرارهم على الحكم المذكور علنا من مقتضيات
 العقل المحض ولو قطعنا المنطق عن هذا المسلك لم يكن في وجود
 الالته على استغفانه في الصفات الحقيقية والذاتية وانما يدل على
 في الوجود وما يجري مجراه من لوازم الوجود التي يكفي الوجود فيها تمام
 العوض المعبر في مفهوم الوجود نفيها اما ان يكون من قبل الضم
 الحقيقية والكمالات الذاتية فيلزم من عدم استقلال الذات فيها نفي
 وكان احتياج الذات فيها الى غيره ولو الى ما يصدق عنه نقصا حكم
 العقل بنفيه عنه تعالى وانما ان يكون من قبل استحقاق المدح على
 الافعال الحسنة من العلوم ان الفاعلين بالحسن والقيح العقليين
 افتقار تقابلين موزنين فان العقل الصادق عنه تعالى اذا كان حسنا في
 ظهوره تعالى لم يصدق عنه تقانات ذلك الامر المرغوب والعقل الوتر

ولرصيد استحقاق المدح من هذه الجهة فحصل مثل ذلك الال
 الوتر بواسطة العيز الصادق عن غير ليس نقصا حقيقيا ولا ثم ان توقف
 مثل ذلك على العيز الصادق عنه تقابلين نقصا وانما السلام
 توقف مثل على امر غير مستدل به تقا نقصا فان قلت قبل ان يوجب العقل
 كادت بفتوى استحقاق المدح ومن العلوم ان فوت الامر المرغوب
 فقد ان نقص قلت اوله امر يكون المنقص باعتبار فوت الامر المرغوب
 وقد ان استحقاق المدح لا باعتبار حصوله بل بالذات والظن
 كلام ثم ان المنقص بالاعتبار الثاني لا الاول الا ان ياول في
 حصول الصفة بذات الموصوف ملزوم قدما وحصولها بعينه وانما
 الى غيره ملزوم حد وثيقا عند المتكلمين وهو بالملزوم بين عن الازم
 وضاد حدوث الكمال مخصصه فقد ان قبل الحدوث ومواده يكونه
 لذاته كونه غير متصف بذلك العوض بذاته لا المنقص المصطلح برب
 المتكلمين الذي يحصلون فيه بدية وانما المنقص المصطلح في الفقدان
 الالزم للحدوث ولا يخفى ما فيه من العسف وانما ثانيا فلان المنقص
 يلزم لو لم يكن استحقاق المدح قبل حد وثيقا العقل في فقدان الفعل
 وهو ثم مجازا انما يكون فقدان العقل في وقت احسن من حدوثه في
 الامر حين حدوثه ما استحقاق المدح مستمر في حالتي فقدان والوصول
 فاذا كان الاستكمال بالغير بهذا المعنى سائر لم يلزم من كون ذلك
 متفردا عامما كقولهم فان قلت لفظ معبر في قوله تعالى
 عوضا الذي يكون ناقصا لذاته مستكلا بغيره والمعنى الذي يقر عندهم

حاشا

بمسلك ٣

اشقاؤه عندها والجواب عن ذلك ان استحقاق المدح وما يخرج مجازا
من لوازم الفعل الحسن وليس يعطيه شيء من متعلقات الفعل الذي
هو المستفيد ومعنى تعريف الجواز افاضة ما ينبغي لا تحصيل عوض
من المستفيد ^{ولا ينبغي} افاضة ما ينبغي لا تحصيل العوض مطلقا
المدح فذلك ان ليس يحصل من المستفيد بل هو من لوازم الافادة
هو الفعل وتحصيل العوض من المستفيد ربما يكون نقصا يحكم العقل
بغيره ولا يتم ذلك مذهبنا لانه لا يقى الفعل الحسن موجودا خارجا
واعطاء الوجود له وانا فاداة التحصيل اياه ^{ولا ينبغي} يكون تحصيل العوض الذي
هو استحقاق المدح من المستفيد الذي هو مهمة الفعل لا نقول لا
تم تحقق فعل حسن لانه لا يكون موجودا خارجا فان ما اوجده تعالى
في الخارج من الجواهر والاعراض ليس شيئا منها فعلا لا يمكن ان
يتمتعوا وانما هو من اناره وانما فعله الذي يصف بالحسن ويورث
استحقاق المدح هو ايجاد هذه الاشياء وظل ان ليس من الوجودات
الخارجية وانما ان الامور الاعتبارية لها حظ من الحق واعطاء
اياها يكون العوض استحقاق المدح فلا يكون جودا الامرية هي
لاننا لانم ان الجود حقيقة اصطلاحا بالنسبة الى الامور الاعتبارية وانما
هو بالنسبة الى الامور الخارجية وانما يسمى بهذا الاسم بالنسبة اليها
ولا يسمى بالنسبة الى الامور الاعتبارية اصطلاحا لانتم كون ذلك
نقصا عنينا كما عرفت ويمكن الجواز تخصيص العوض بالمال لا بالذات

والصفات الحقيقية لكن على هذا يكون اعطاء ما ينبغي ليس يعطيه من كمال
غير ذاتي كمن يعطى احد اشيا لا كمال ذاتي بل يستفيد منه كالاقتضا
جودا وليس كل ويمكن ان يخص بعض استحقاق المدح ومساوقه
اسلمتم تقول هذا الكلام اذا اشتنا نفى العوض عن فعله كما باعتبار وصول
العوض اليه واستكراه النفس فيه تعالى وانما اذا اشتناه من حيث نداء
تعليل فعله تعالى بالعوض والعرض في الكلام في انشاء الله تعالى هو
العوض الذي لا يستعنى عنه ^{الملك} ما ينبغي تخصيص الغنى بالصفات الحقيقية
الكالات كما علم ما ذكرنا والافادة استبعاد في ان يكون ايجاد عرض
مثلا محتاجا الى موضوع هو انما صادرة عن تمام الاسباب الغير
الملك بمرئيات الصغرى في امور الكائنات بلا معارض ونقطة واحدة
عليه منها في او امره وبواهيته ^{الملك} هو الذي حصل لجميع ما من شأنه
ينبغي تخصيصه بغير الاعمال فانها حادثة غير حاصل قبل حدوثها وانما
نقص في عدم حدوثه بخلاف غير الاعمال ومساوقها فان عقلة
نقص مطلق لا يتحقق في كالات وقت دون وقت وقوله يمتنع عليه الغير
يجب رجوعه الى ما ذكرنا وعلل الظن ما يتقوله الحكماء من ان كل حادث
مسبوق بمادة تلوجاز الغير عليه لزم كونها ماديا فان هذه العبارة
شائعة في هذا المعنى وانما خبرنا انما يتيم والصفات التي اشترانا اليه
دون الافعال وما يشتمها فان كون متعلقات الافعال ماديات كما
في حدوثها ولا يحتاج الى كون الفاعل ماديا ^{في الخارج} وهو ان يحصل منه

الملك

الملك

الملك

في الخارج

جميع ما من شأنه ان يكون ان التام هو استيعاب الكالات المتصورة
 في حقه وفوقه عبادة عن ان يكون له ذلك الاستيعاب في مرتبة ذاته بان يكون
 عينه غير ايداعه ان قلنا ان وجوده وصفاته عين ذاته وان قلنا انه غير
 لكن ذاته كاف فيه من غير احتياج الى تأثير وصل من الذات في زيادة
 ليس من الموجودات في الخارج بل هو امور اعتبارية لا ذوات للذات كان
 فوق التام هو ان يكون مستلما للكالات من غير احتياج الى تأثير
 موجود خارجي او التأثير مطوقا اثرنا الى ما هو حقيقة محال وكلام
 الشيخ في الهيات الشفايدل على ما ذكره الله **قوله** اي ثابت دائما
 غير قابل له فدين هذا المعنى مما تضمنه السمدية التي اقتبسها سابقا
 شانه تكرار ان السمدية عبادة عن الازلية والابدية معا وحقية
 بهذا المعنى هو الابدية ويجاب بان الحقية يتناول اشاع الفناء
 اعني عدم الطاري والسمدية يتضمن اشقاء الاشاع وفوقه
 الاشاع والاشقاء وانت حين بان تفرغ اشاع الخلق الفناء على
 وجوب الوجود وان صح العايرة يلها لكة تليها الفناء لان وجوب
 الوجود يتضمن اشاع العدم مطلقا وهو مضمّن لا اشاع العدم
 الطاري ايضا فان كل اجل كون الفترج مبيد غير منظور له
 بل عز ضار شرح الاسماء المحسنة المشهورة وان رجع بعضها الى بعض
 قلت لا يلزم قوله فيما بعد في اجزا الى ما تقدم كان المفهوم من ان
 ما تقدم لا يرجع بعضها الى بعض **قوله** وهي العلم بالاشياء والاشياء

هذا المعنى هو العلم بالاشياء والاشياء
 العلم بالاشياء والاشياء
 العلم بالاشياء والاشياء

العلم

الحكمة بهذا المعنى ورجع الى العلم الذي سبق ابانته فالاولى ان يجعل
 الحكمة على انقائ فعله واحكامه او على اشتماله على مصالح وحكم كثيرة
 يظهر من شرح العلامة فانه سره من هذا مصدره والشي على وجوه
 ينطبق على كل من المعين ويمكن ان يفسر الحقية باحد هذين العنين والحكمة
 بالآخر فلا يلزم تكرار في شئ منهما واذا وجد ايضا ان يجعل الحق على ان
 للخير مصدره فان الخير هو الكمال والنعمة وقد قدردان الواجب انما
 عن الخير والنعمة والنقص من شأنه المهية الامكانية ما اصابت من خصته
 فمناه وما اصابت من شئ من نفسك واماما ذكره الله **قوله** فاما بسا
 طريقه الحكمة لكن يورده ان السمدية في الامور العلمية اخباره من الحكمة
قوله لان الجبار هو الذي يجر الشئ المفهوم من كلام الله العلامة ان
 مشتق من الجبار المقابل للكسر والنقصان وان تعابجا راجع الى نقصان
 الذي في الممكنات والجبر بالمعنى الذي ذكره الله قوب من القهر وديما
 ين ان الجبر بمعنى التعذر والتمنع مجابا بكبرياء عن ان يقال ان
 او يصل الى جبار وفناء اقدم الوافدين من قوله نخل جباري طويل
 وقيل قهره سلب بعض الصور الخاضع عن المواد وجبره اثبات بعض
 من منها في المواد وتحويلها القبول ووجوب الوجود الولى استناد كل
 ذلك الى واثمها سلسلة الاسباب اليه تعاخر او توتمسك بالادلة
 السعيدة لعل على استناد اكثر ذلك اليه تقابلا واسطة **قوله** والوجود
 لا رجا يساعده بعض استيعاب لان كقولنا فضل بلان كذا ابتداء وجبره

هذا المعنى هو العلم بالاشياء والاشياء
 العلم بالاشياء والاشياء
 العلم بالاشياء والاشياء

الجبر

العلم بالاشياء والاشياء

لوجه الله وتقدس برضاه الله وربما احتمل ان يكون مقتضى كماله فلان
خشن في ذات الله ومفرط في حب الله والقدم بفتح القاف تعجبنا
المخصوصه وروي عن مرفوعها الى النبي صلى الله عليه واله ان اجبار يضع قدمه
على النار فقال بعض المكابن يا منصف اخرى غير الصفات المشهوره
كان ينبغي لهم ان يتسوا السابق انصف اخرى لورود الوايه باربعها
يكشف عن ساقه يوم القيمة واما القدم فكبر القاف فلا معنى لجعلها
عن البقاء بله مفتي للملاحه الى تاويله جعل الكرم والرحمة والفر
واجبه الى الاراده لا وجه له في صفات بعض مرفوعها الى النعمان
ويقدم على الاراده وتوقيل بارجاعه الى القدره كان اقرب من الارجاع
الى الاراده والاظهر ان التكوين من قبيل الافعال لا الصفات
فلا يكون التكون اثر القدره ان اريد بالترشيح لا تخلف عنه فالله
ان كان التكون من التكوين وعندهم ان التكون ازل فيكون ان
يكون كون احدية ازلها وهو خلاف مذهب اخصيه وظلوا بجمع
المسلمين وان اريد بالترشيح يصبغ ترشيح على الشيء وان كان متعلقا
مترجما فلا مانع من كون التكون اثر القدره ثم لا يجزى ما في جعل
صحة الفعل اثر القدره على صحة الفعل وجميع القدره فانها عا
صحة الفعل والترتبات لكن بذهب الاشاعره ان القدره صفة وجودية
تقتضي صحة الفعل والترتبات وليس عبارة عن الصحة المذكورة **اما**
ان يصف بامر زايد على المحدوث لا يجزى ان الفعل الغير الاختيار

بفتح القاف

والاختيارى الصادر عن غير الكلف وبما بامر زايد على المحدوث
كقوله بالجل وانضائه الى فعل اخر واحد اثره في الفعل بل كما
لكراهه والسخط والسرور والرضا الى غير ذلك فيدعى ان يقيد
الزايد بما يكون من حيث المنع والاحتج في ايقاعه وتركه وقابلينه
مع عدم تلاي نودان الباسح لا يوجد فيه امر زايد على المحدوث لان
الباسح يوصف بقابلية المنع والاحتج في طريقه لانه وان لم يكن من شأن
نوعه ذلك لكن من شأن جنسه ان يمنع فعلا او تركا وهذه القابلية
امر زايد على المحدوث وتولا اعتبار هذه القابلية الباسح لكان ينبغي
ان يصدق على افعال النائم والساهي بل على افعال الحيوانات و
النباتات ايضا وليس المراد باتصافه بصفة زائدة ان يكون ذلك
على المحسن والقيح ولا ان يكون لا يتم للافعال ولا ان يكون حقيقه
موجودة فيها حتى يكون اشارة الى هذا طائفة من المعتزلة يجعلون
حسن الاشياء وقبحها مستقده الى صفات لازمة حقيقه كالشيئ
الري في الشرح اذ دلالة في عبارة المقم على هذه الخصوصية
التي يميز هذا الذهب **قوله** بمعنى ان احكامهما العقل **التي** ارا
حكيم العقل بهما ان للفعل رجحانا او مرجوحية في الواقع ومن شأن
تلك الرجحان المرجوح ان يدر كها العقل وان كان مخصوصا
بحث لا يدر كها العقل فان الصفات التي في نفس الموصوف
من شأن نوعها ان يدر كها العقل بخلاف الصفات التي
الوضع والاصطلاح فان الوضع والاصطلاح ليس من شأن نوع

ان يطالع عليه ويدرك الاتويف من قبل الواضع عند المقتر ان صفة
 احسن والقيح مقدره في ذات الموصوف سواء كان جاق الشارع و
 جعله ولا وعد الاشارة ان ليس فيها صفة مقدره في ذات الموصوف
 لا في نفسها ولا يجعل الشارع واجاده وانما هو شرع ووضعه
 قيل في مقدره بل هي ان احسن والقيح يجعل الشارع اريد بان يجعل
 الشارع من حيث هو شارع فيرجع الى ان يجعل شرع وقوله لم
 مثبت فعناه ان ثبت من حيث انه امر وشارع لانه لا شاف من
 هذه الجبهة عن اثبات سابق وليس المراد ان ثبت فيه وموجد صفة
 احسن بحيث يكون من صفاته المحصنة والاعتبارية المقدره فيه مع
 قطع النظر عن الاصطلاح والوضع ولا انه بسبب اصطلاح مقدره
 صفة غير كونه بحيث اصطلح في شأنه ذلك الاصطلاح وتعلق به
 الامر والى وقس على ذلك سائر العبارات نعم يمكن ان يحصل
 نزاع اخر وهو ان هذه الافعال بعد ان يكون حسناتها فيها صفة
 مقدره غير الامر والى وما اشبهها هل هي بحيث يمكن ان يتفك
 عنها هذه الصفة بدون تغير منها وفي مقارنتها التي يمكن ان يتغير
 بها صفة الافعال مجرد تأثير الفاعل بان يكون احسن صفة اختيارية
 للافعال اذا شاء الفاعل ان يجعلها حسنا جعلها حسنا واذا شاء
 ان يجعلها غير حسن جعلها كلة على سبيل الترجيح من غير مرجح اليه
 كلة بل احسن والقيح متعين في نفسه بشرائط واسباب لا يمكن تخلفه

منها

عنها كذا ان المحزون للترجح من غير مرجح بل القائلين بشرعية
 احسن والقيح كالم مقفون على نفى هذا الاحتمال اعني الترجيح في
 احسن والقيح ونفيه وابناؤه على هذا الوجه بان يتعلق حسن الفعل
 المقدر فيه بمجرد اعادة الفاعل وتأثيره ويدور معها وان مجرد
 تقدير عدم المقدر فيه وتعلقه بالوضع والاصطلاح وتعلقه بالعقل
 ايضا كما نذكر بذلك كما انها حادثة في محل النزاع من غير حاجتها الى
 المراد بالوجه والاعتبارات التي في مقابل الذات والصفة اللازمة
 هي ما يكون غيرهما فيرجع الى الصفات المتفككة عن الموصوف سواء كان
 من الصفات الموجودة او من الامور الاعتبارية فلا يرد على اللبس
 الثالث ان احسن وما اشبهه الامر موجود و صفة حقيقة ولا دليل
 على استناده الى امر اعتباري والظاهر ان مراده ليس حصرها بل
 والقيح في الاعتبارات بل هي الحصر في الذات والصفة اللازمة
 لا استبعاد في استناد احسن والقيح في بعض الافعال الى ذاته
 بعضه الى صفة لانه فلا مرجح اذا احسن لازم الصدق والقيح
 انما هو غير ذلك **ق** وليس احسن والقيح عايدان اراد بالامر الحقيقي ما
 يكون مقدره في ذات الموصوف لا ما يكون موجودا خارجا حتى لا يحسن
 مقابلة لهيب الاشاعرة فان بعض القائلين يزعمون ان غير
 حقيقي **ق** الاول صفة الكمال والنقص لا يذهب على المنصف ان
 رجحان الصفة انما يثبت برجحانه اثاره فلو كان في الافعال ما هو

نفسه
 احسن والقيح
 حقيقته
 انما يذهب

بل كان وجود جميع الافعال وعدمها على السوء عند العقل ليحكم بترجيح
القدره على العجز ولو فرضنا تساوى ما يترتب على صفة العلم واخره
ان ما يترتب على صفة الحكم لا ترجح لرافقه على ما يترتب على صفة الفعل
لترجيح الاول على الثاني ثم انهم منفقون على حسن الاخلاق المكشبه
لم يكن مبدء الفطرة ايضا ومن المعلوم ان حسن تلك الاخلاق وحسن
الاعتناء بها مثلا زمان وان العقل اذا لم يفرق خلق يكتب ويصح
بقا الضروريه يتم نالها كاعتناءه مع امكانه ويمدح كاسبه وان قيل
عقله على وجوب مقدمه الواجب يجب عليه ان يقول بوجوب الافعال
المؤديه الى الاخلاق الفاضله وان النزاع ليس في حسن الافعال فجمعا
اصالة بمعنى وجوب تلك الافعال وحرصتها اليها بان يكون الدم على
تلك نفس تلك الافعال وعلى فعلها بل لو استلزم ذمها ولو بسطة
ثابته الى ما يندم عليه كان محل النزاع ثابتا ومن المعلوم بالضرورة
ان الافعال المؤديه الى تلك الاخلاق يستتبع بعضها شيئا وبعضها
اشياء تاما وتوجبها فالاول في الافعال المؤديه الى الاخلاق الفاضله
والثاني في المؤديه الى الاخلاق الرذيله **قول** الثاني في ملائمة الغرض
ملائمة المراد ملائمة غرض الفاعل ومناوذة غرضه فكل فعل واف
غرضه الفاعل كان حسنا وكل ما خالفه كان قبيحا كما مر جوابه
فان قيل زيد مصلح لاعدائه فعليه ان يقتل زيد اذا وقع من اعدائه
كان حسنا واذا وقع من اوليائه كان قبيحا لان مقتل زيد من قاتلها

يكون

يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه قبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون ضاريا
لما نقلنا من القصرح ويكون هذا المعنى عقليا محققا اما معنى على ان هذا
المعنى محقق عند العبد لا في الدنيا واما معنى على ان المراد بالعرض هو
المصلحة والمفسده وبذلك المصلحة والمفسده وبما يحق في فعلها وان لم
يحق بالعرض فان في افعالها تفاوت وما نفع لا تحصى وقيل ان الغرض لما كان
ما خوله بالبنية الى الفاعل كان الواجب ان يوجه المصلحة والمفسده
ايضا بالنسبة الى الاخرى في تفسير الاول على هذا التقدير ومن المعلوم
ان المصلحة والمفسده لا يتصور بالنسبة الى قاتلها ويمكن ان يكون الغرض
عندهم ما يكون باعنا للفاعل وقائلا عليه الفاعل وموثر فيه وهو
الذي ارادوه عند نفي الغرض عن عدو قاتلها واما ما يكون مملوفا من غرض
للفاعل وان لم يكن باعنا وموثر فيه فليس معنى من غرضه قاتلها كما
صرح به بعض المحققين منهم فكل الغرض الذي اخذ في تعريفه الحين و
الصح بالمعنى الثاني هو هذا المعنى العقل المسمى عن عدو قاتلها فلا يشبهه في
في حقه قاتلها بل لم يتبع ان يعلم ان موثقه الغرض ليس موجبا لان
يرجع الفعل على الترتك ويكون موثرا عند العقلاء وعند ما والاخر
الاعتراف بالمعنى الثاني في ان الرجحان الواقعي الذي هو مفضل على
النزاع لم يقيد بان يكون سببا في تبنى النزاع في نفس الرجحان سواء
كان ناشيا من الغرض وموافقة او غير ذلك فقدم ان في نظر الغرض
اي غرض كان سواء كان كالاصل او غير سواء كان ناشيا في الاخر

هذا المعنى محقق عند العبد لا في الدنيا واما معنى على ان المراد بالعرض هو المصلحة والمفسده وبذلك المصلحة والمفسده وبما يحق في فعلها وان لم يحق بالعرض فان في افعالها تفاوت وما نفع لا تحصى وقيل ان الغرض لما كان ما خوله بالبنية الى الفاعل كان الواجب ان يوجه المصلحة والمفسده ايضا بالنسبة الى الاخرى في تفسير الاول على هذا التقدير ومن المعلوم ان المصلحة والمفسده لا يتصور بالنسبة الى قاتلها ويمكن ان يكون الغرض عندهم ما يكون باعنا للفاعل وقائلا عليه الفاعل وموثر فيه وهو الذي ارادوه عند نفي الغرض عن عدو قاتلها واما ما يكون مملوفا من غرض للفاعل وان لم يكن باعنا وموثر فيه فليس معنى من غرضه قاتلها كما صرح به بعض المحققين منهم فكل الغرض الذي اخذ في تعريفه الحين والصح بالمعنى الثاني هو هذا المعنى العقل المسمى عن عدو قاتلها فلا يشبهه في في حقه قاتلها بل لم يتبع ان يعلم ان موثقه الغرض ليس موجبا لان يرجع الفعل على الترتك ويكون موثرا عند العقلاء وعند ما والاخر الاعتراف بالمعنى الثاني في ان الرجحان الواقعي الذي هو مفضل على النزاع لم يقيد بان يكون سببا في تبنى النزاع في نفس الرجحان سواء كان ناشيا من الغرض وموافقة او غير ذلك فقدم ان في نظر الغرض اي غرض كان سواء كان كالاصل او غير سواء كان ناشيا في الاخر

وأقول كلا الوجهين مبيّن على ما ذكرنا من أن الحسن يشاؤنا للمباح بالآ
 ثلاثة أنما يدل على أن الفعل الخالي عن الصفة لا يكون قبيحا ولو كان الحسن
 يشاؤنا للمباح لربما لم يرد ذلك أن يكون حسنا مجازا أن لا يكون قبيحا
 حسنا وأما الثاني فنظرة فيهما بحثهما الأول فلا يفتقر بالفتح لانا
 نقول الفعل الخالي عن الصفات مجازا فيكون قبيحا إذ لو كان حسنا لكان
 لكان فعل المعاصي حسنا لتساوي الأفعال في الذوات والتحلل ولا إلى
 يلزم من تحقق الحسن أو القبح في الفعل الخالي عن الصفات أن يكون قبيحا
 ذات الفعل مجازا أن يكون باقتضاءه أضرار غير الشارع أو يستند إلى
 الشارع لا إلى شرع كما عرفت أن النزاع في استناده إلى شرع الشارع لا
 إلى ذاته وثانياً أن مجازا لا يحلوا الفعل من صفة متعجروا تحسنه فترى خلوا
 الفعل عنهما فمن غير واقع وعلى تقدير وقوعه نختار أن الفعل لا يحسن
 ولا يفتيح والتحجاز أن يستلزم التحج وعدم الواسطة بينهما لا يستلزم أن يكون
 أحدهما مقصود الذات والالزام أن يكون واحد من الوجود والعدم مقصود
 ذات الممكن وأما الثاني فلا أن القول بان الأصل في الفعل هو الحسن
 فالرطره صفة موجبة القبح عين القول باجتماع القبح إلى صفة دور الحسن
 فتعليل أحدهما بالآخر لتعليل الشيء بنفسه وأما أن الأصل في الأفعال
 الأبا حذ كما هو مذهب بعض المعتزلة فتعلق تقديره أن يكون القائل بعدم حقا
 الحسن إلى صفة موجبة له هو القائل بما صال الأبا حذ لئلا يكون هذا التعليل
 بل المناسب لتعليل هذا الذهب بما يعلل به ذلك الذهب لا بنفس ذلك الذهب

وإنهم

وأيقن أن بيان ما صال الذهب لا يباح لا يصلح لتعليل هذا الذهب بأن
 معنى هذا أن عدم علة القبح بحسب الواقع علة الحسن والقبح بمعنى
 الأبا حذ من الدليل على كونه دليل على الأبا حذ ومعلوم عدم صحة
 أحدهما بالآخر وإنما الحسن الذي حكم باصالة هو الحسن القطر الذي
 كشف الشرع عن خلافه والحسن فيما نحن فيه حسن واقعي لا مجازي
 الشرع عن خلافه **قوله** واجب بان جزم العقلة بالحسن والقبح في الأ
 الآ لا يصح على حدان العقلة فامله جازون بحسن الاحسان وبيع
 الظلم ويرجون وجوده الأول وعدم الثاني على ضده ويعد حوزة ونزول
 الفاعل والثالث هما فلوكان حكم بالحسن والقبح معناه مجرد الملا
 والمنافرة المذكورتين من غير جعل أحدهما حججا للفعل والآخر متجما
 للترك ليس ترتيب على حكم هذا رعاية العقل والترك في الفعل المذكورين
 ولا دارهما فعلا وتركا مدح ولا ذم مع القطع بان كل واحد تراعى لل
 فزيد ودمدحه وذم بفعله وتركه فظهر أن الحكم من العقلة في الضمير
 المذكورين بالحسن والقبح بالمعنى الشارع فيه وأما الكمال والقبض
 فإن كان مستلزما للدم ومستقبعا للحممان الفعل على الترك
 وبالعكس فقد زعم المشايخ فيه والأوجه عليه ما توجب على تفسيره بالملا
 والمنافرة على أن المحققين من الأشاعرة كصاحب الواقف واتباعه
 بان الكمال والقبض في الفعل هو الحسن والقبح بالمعنى الشارع فيه
 من العجالة كلامك في تحرير محل النزاع أيضا كان كالصريح في حقه

دليل على أن
 القائل كقول
 المشايخ
 الأبا حذ
 الأبا حذ
 الأبا حذ

الأولى

خص الكمال والنقص الذي هو معنى الحسن والقبح وخارج عن محل
النزاع بالصفات التي هي من الكمال والنقص او مجموع الفعل لم
يكن خارجا عن محل النزاع والا يمكن تخصيص الكمال والنقص بالصفات
وجرت احتماله ان يكون الحسن والقبح المحكوم به في العقلين المذكورين
بمعنى الكمال والنقص واذ قد ظهر ان العقلاء قاطبة ساكنون بالمعنى
المشتركة فيه في الاحسان والظلم فالذي يتقينا ان حكمهم هل هو
الى بدها ونظروا من العلوم عادة ان يجمع من نسي الشرق والغرب
لا يفتقر على نظري ولا اقل من ان يقع اختلاف من بعض الناظرين والاشياء
تروى الناس لا يتفقون في الحكم المذكور على النظر فلا يقع عن سئل
عنها قلت وتدرج في الحكم بالحسن والقبح في الاحسان والظلم حتى
ان العامي من الاشاعره لو سئل عنهما وكان يبحث في ريقه سمعت
من هذه المسئلة لا اختار الترجيح في العقل الاول وتركت الثاني واذا كان
مشاهدا في البلدة خارجا عن اهل النظر فيدل هذا على انهم مستندون
في ذلك الى البدهة واجواب قبيل الاشاعره مضطرب ان يجمع الناس
وان حكموا برحمان العقل والترك بدهة الان هذه البدهة مستندة الى
الوهم لا الى العقل الصرف والتعبير حكم العقل الصرف تلوان السلب
واصلاحه بمقتضى العقل الصرف بما ذكرتم لكن في الشان في اتيانه لكن
تجوز ان يكون ما حكم به الناس قاطبة بالبدهة خطأ ناشيا من الوهم
يرفع الامان عن جميع الضروريات ولا يوهم ان الاشاعره مخالفون

هذا الحكم فان الاشاعره ايضا اذا حلوا انفسهم من شواشيخ اختلاف
بالحسن والقبح في العقلين المذكورين ويرجعون احد الطرفين على الآخر
بحسب يصلح هذا الترجيح لان يفعل احداهما دون الاخر وهم يسلمون
ذلك لكنهم يذهبون الى ان هذا الحكم منهم منشأه الوهم لا البدهة
العقلية الصرفة ومنشأه اذها بالوهم الى ذلك ان هذا العقل مثلا
مشمول على مصلحة فاه او مفسدة عامه والوهم يميل الى ان يحكم برحمان
ما يشتمل على المصلحة دون العقل الصرف فاصلا الحكم برحمان العقل
مثلا م بين الكل وانما ينادوننا في كون هذا الحكم عقلا او وهما او
ابدا هذا الاحتمال اعني كون هذا الحكم وهما مخصوص بالاشاعره
وباقى الطوائف موافقون لنا في كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد
جد ان يكون يجمع هذه الطوائف غير متفطين يكون هذه البدهة
وهي وتخص الطائفة الاشعرية وما قاله الامام وغيره من الاشياء
مزان هذا الحكم الاستمال على المصلحة الشاملة غير مجرد هناك دون
ان يسندوا الحكم برحمان ما يشتمل على المصلحة الى الوهم ومعالجة
الى الاستناد بالمصلحة فان كون الاحسان حسنا عقليا وكونه مشتملا
على المصلحة حسنا عقليا في مرتبة واحدة وليس كون الحكم بكون الشان
امرا وهما اظهر مما كون الحكم بحسن الاول وهما حتى يكون الانسان
الى الثاني موضع كون الحكم بالظهور وهما واما جعل الحسن المحكوم
في الاحسان بمعنى الاستمال على المصلحة كما هو الظاهر من كلام كثير من

هذا

هذا الحكم فان الاشاعره ايضا اذا حلوا انفسهم من شواشيخ اختلاف
بالحسن والقبح في العقلين المذكورين ويرجعون احد الطرفين على الآخر
بحسب يصلح هذا الترجيح لان يفعل احداهما دون الاخر وهم يسلمون
ذلك لكنهم يذهبون الى ان هذا الحكم منهم منشأه الوهم لا البدهة
العقلية الصرفة ومنشأه اذها بالوهم الى ذلك ان هذا العقل مثلا
مشمول على مصلحة فاه او مفسدة عامه والوهم يميل الى ان يحكم برحمان
ما يشتمل على المصلحة دون العقل الصرف فاصلا الحكم برحمان العقل
مثلا م بين الكل وانما ينادوننا في كون هذا الحكم عقلا او وهما او
ابدا هذا الاحتمال اعني كون هذا الحكم وهما مخصوص بالاشاعره
وباقى الطوائف موافقون لنا في كون هذا الحكم عقليا ومن البعيد
جد ان يكون يجمع هذه الطوائف غير متفطين يكون هذه البدهة
وهي وتخص الطائفة الاشعرية وما قاله الامام وغيره من الاشياء
مزان هذا الحكم الاستمال على المصلحة الشاملة غير مجرد هناك دون
ان يسندوا الحكم برحمان ما يشتمل على المصلحة الى الوهم ومعالجة
الى الاستناد بالمصلحة فان كون الاحسان حسنا عقليا وكونه مشتملا
على المصلحة حسنا عقليا في مرتبة واحدة وليس كون الحكم بكون الشان
امرا وهما اظهر مما كون الحكم بحسن الاول وهما حتى يكون الانسان
الى الثاني موضع كون الحكم بالظهور وهما واما جعل الحسن المحكوم
في الاحسان بمعنى الاستمال على المصلحة كما هو الظاهر من كلام كثير من

ثاني

فما من عدم انقاع المقام كما بينا وجوابك انك ايضا ففتح
المصروف لا يتقانا مطلقا لو ثبتا شرعا انك تعلم ان الحسن والقبح
الشرعيين معناهما على ما علمت يرجع الى ان لا تقاوت بين الانواع
في نفس الامر رجحان احدهما على الاخر بان يكون هذا الرجحان صفة
بالاعمال اما بخلافه فذلك الرجحان في الفعل اولو ومدة بزمانه
او بسبب لازم او عارض وانما هو اصطلاح منه تقا و وضع قوله مندرج
عباده بمعنى ان تقا اصطلاح على رجحانها وما يجري مجراه وهذا الاصطلاح
كلام نفسي هو نفس الامر بالافعال وانشاء الفعل الاذن فيه على وجه
التساوي وغيره الى غير ذلك من الانشائات التي يملك التعدي عنها
الاحكام الشرعية والوضعية ولا حظ للفعل من هذا الكلام النفسي الا
ان يصدق في حقه انه متعلق به وان لم يكن تاما بل بذاته تقا نعم كون
الفعل بحيث يتعلق بالكلام النفسي صفة اعتبارية له كان كون زيد يمشي
يكون غلاما رجسا او جاره متولا صفة لا كما هو شأن الاوصاف
التي باعتبارها المتعلقة بقوله ان العقل لما يحكم بالحسن والرجحان
في الفعل مثلا فيحس ان لا يحكم بالرجحان بعد ورود الشرع ايضا لانا
رجحان هو اشارة الى الشارع ان كان امره را في الفعل بسبب كونه اشارة
له لكونه ان يقرر في الافعال صفة الحسن وهو غير كونه شرعا بل كونه
فان ما لم يشر الى انشاء الامور الشارعية واطاعته حسن وبها التمسح عقليا
وانه لا يمكن للشرع ان يحكم بخلافه والعقل عام بذلك ويقع منه ما

ان امره مثلا بفعل كل ما يتهي عنه بعد ذلك وينتهي عن فعل كل ما يتهي
بعد ذلك فصار الامر احرارا الى القول بالحسن والقبح العقليين لكونه
جعل مناط القبح معصيته تقا ومناط الحسن اطاعته وهذا ليس جليا
في اصل الحسن والقبح بل في ان الحسن ماذا والقبح ايشى كما ان التقا
بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في ان ذبح الحيوان قبح لا اكل
المحرم هل قبح اكله واختلف المعتزلة في قبح بعض الافعال ونحوها
كما يظهر لمن تتبع وسيظهر في هذا الكتاب انك على هذا لا يصح
مجرد انه امره تقا بالافعال العقلية ولا يخصصه معنى قوله انك اكل
به القائلون بالحسن والقبح الشرعيين وان لم يكن امره متعلقا في العقل
ولم يحصل له رجحان بسبب امر الشارع كما كان العقل قاليا عن الرجحان
انه واستوى العقل الذي امر به الشارع والذي امر به الطاعات عند
العقل فكان العقل لا يحكم بان ما امر به الطاعات راجح في نفسه بسبب
الطاعات به ويستحق التارك له لوما وتوجب استكرامه ومعصيته للطاعات
ولا شئ عنده في ذلك العقل سوى انما اصطلاح الطاعات في شأنه الحسن
ولا يرغب العقل الصريح في موافقة اصطلاحه ووضعه هكذا كما امر
الله تعالى لا يحكم العقل في شأنه راجح في نفسه بسبب كونه تقا وتسمى
التارك له لوما وتوجب استكرامه ومعصيته تقا ولا شئ عنده في هذا
العقل سوى انما اصطلاحه تقا في شأنه الحسن ولا يرغب العقل الصريح
الى موافقة اصطلاحه ووضعه وتوفيقنا ان واعظا بالغ في وعظه ورسول

على ان مقدوره يشهه تعالى كما كان لازم من صدوره **العبد** فان اشع
ح صدوره فستند الى الالاده بمعنى ان اشع صدره من على
لامشاع ارادته بعد مقدوره فاما هذا الاشع لغيره لا معنى له
ارادة الاعمال المقدوره الا فتحة العقل ولو استلزم صدور الكلام
اللفظي وجوده لولزم اشع صدره وعدم مقدوره به تعالى في
الصورة المذكورة وقد ثبت انه مقدور فان قلت المقدور هو صدوره
عن
العبد بحيث ينسب صدوره اليه او مطلق صدوره اي صدوره عن الكون
بحيث ينسب اليه تعالى الى الكون ويعد كلاما له فيصير ان مقدوره
للكلام الفعلي هو هذا الوجه الثاني من صدوره الذي هو غير مقدور
دون الاول الذي ثبت انه مقدور قلت اذ لم يكن صدوره عن الكون
على هذه المحيثة ممكنا ومقدورا فاما ان يكون لانه ليس صدوره عن
الكون ممكنا او لانه ليس كون على هذه المحيثة ممكنا والاول بطل وانشا
يفتضون ان يكون اجداد الكلام الكاذب في الاجسام التي ينسب الكلام
القائم بها اليه تعالى مستغابا مقدورا مع اجاده في الانسان من غير
لقدرة فيه وتوقف عليه وهذا مما لا يقول بالاشعري ولا احتملا
السلطان فان قيل بان خلق الكلام الكاذب بظاير جسمه كان ممكنا كونه
ذات الكلام اليه تعالى من على خلق العلم الضروري عادة بانه كلامه كما
هو هذا الاشعري في العلوم بل يمكن خلق ذلك العلم في الاديان
والعقول وورد ان خلق ذلك العلم في العقول من الامور المحلقة المقدورة

وغاية ما في الباب ان يكون في اعزاه ما يجعل الذي هو وجود الكلام الفعلي
الكاذب ذاته تعالى ان اعتقدنا استلزام الكلام اللفظي الصادر على الوجود
المذكور كون الكلام الفعلي قائما بذاته تعالى ولا اشع في ان الاعزاء ما يجعل
بل خلق جميع الجهالات في المعارف والهيبة وغيرها صادر من تعالى من
مدخل الخلق فيه وغير ممنوع من تعالى عنهم وانما يشع مثلا اذ اقلنا بان
والفقيه العقلين وخلق اي علم فرض في اذهان الصادق يمكن مقدور ان
ضرورة واقفا لكن المشرك والشيعة يجعلون ارادة خلق بعض العلوم
مستغابا على قبحه وغيره مما يجعل ارادته ايضا ممكنة بل على نفق احسن والقبح
العقلين واما ما لنا لان وجود الكلام الفعلي الذي هو عبارة عن حسن
العقل ويجعلنا في وجوده ان يجوز ان يعلم بمعلوم الامر اللفظي
نفسه هو من غير عمد ولا محذور في تكليفه لا لا يطابق على تقدير انشاء
والفقيه العقلين وما تحيل بعض الاشاعرة من قيام دليل عقلي على
مما لا طائل محتمل وتعد تعلق الخلق بنفسين على هذا الوجه بفعل لا وجه
لترجيح احد طرفيه على الاخر لا شرعا ولا عقلا وهذا الاحتمال تام في حكم
شرعي على هذا انتهى المحسن والفقيه الشريهان ايقن ولا يسع ترجيح العمل
بالحكم الشرعي دون الاحتمال المقابل له فاعلم بذلك ان ما ذكره المصنف
كما يحتمل ما ذكرناه يحتمل ما ذهب اليه الشارحون لكن الترجيح المذكور
لان على ما ذكرنا في نفس الامر على ما ذهب اليه الاشعري العلم
بالرحمان دون الرجحان في نفس الامر ضد **قال المصنف** ومجاز التعا

والمشرك

اقول هذا اعطف على ما سبق من حيث المعنى فان حاصل المعنى انهما لو
تباثرتا شرعا لاشقيا فهذا اعطف على التالي بحسب المعنى وطلاقة هذا ال
انه لو كانا شرعيين لمجاز من الشارع عكس ما صنع كان محرم الاحسا
ويوجب لاساءه وهذا باطل ضرورة لانا نعلم ان الاحسان حسن
الاساءه قبيح وهو ترتيب من الدليل الاول لا يكاد يوجد بينهما تفاوت
يعتد به **وقد** جواب اخر انهما يوردان انما جعله جوابا لغيره من يورد
وجعل ما يشبهه جوابا عن ادلة انحصار على انهما ليسا عقليين **ولم**
الجميع جوابا عن ادلة انحصار على انهما ليسا عقليين كما فعله الشارع
لان ما سبق لولم يدل على اشفاء احسن والتبع العقليين ونفسه
فان احسن والتبع في شئ من الاعمال لا يكاد يثبت على اختلاف الاجز
والاوضاع وهذا لولم يدل على اشفاء الضرورة في مثال الضرورة
هو انما يتقدح في الدليل الاول من هذه الازالة ولولم في جميع الاحتمال
والجزئيات ايضا فانما يتقدح في قسمهم احسن والتبع الى الاقسام
اعني ما يكون بدنيا وما يكون نظريا وما لا يسيل الى العلم من دون
توقف الشارع ولا يتقدح في شئ من هذا اهمم الثلثة من اسباب احسن
والتبع الى ذوات الاعمال او صفاتها اللازمة او الوجوه والاختيار
ويمكن الجواب بوجهين اخرين احدهما منع الفرق بين العلم بالاجزاء
عندنا فقط واما عند انحصار فلان منشا الخلاف منه توارد الشبهة على
ذهنه فان حرم بما ذكره وربما نسبتة حمل النزاع بغيره بسبب عباثي

بجوابه انما يورد

شود

يشود من الذهن ويزعج النفس ويجعل كبره يغلب عليه الوسواس وتباثرتا
ان التفاوت بينهما من جهة ان احدهما اول والاخر يصل الى فان تصدق
النزاع يرجع الى انه هل يدع العقل بصرفه على هذه الامور ام هو
من شوب الوهم وفيه ان النزاع في ان الفعل هل هو راجح في نفسه ام لا
ووجدان العقل ذلك بصرفه دليل او يتبين عليه وقادح عيتم ان العقل
يحدد مجاز الامور المذكورة بالضرورة ومن المعلوم انه لو كان ضروريا
لكان اوليا اذ لا مجال لغيره من الضروريات وحاصل ايراد الغير ان
كان حسن الامور المذكورة اوليا لم يجز ان يكون من الاوليات بالجملة
انحاء فان منع مخالفة غيره في الجملة واتحاد كان راجعا الى الوجه الذي
وليس يراده ان كوزادوا احسن مستندا الى العقل الصوري لو كان
لمخالفة غيره من البداهيات ويمكن ان يستدل المنع المذكور في المثال
ببند اخر بان يربط بمختلف الاوليات بالجملة واتحاد بعضها
الشبهة وغيرها ولا يخصص منشا الاختلاف في اختلاف تصورات الا
كما يتقدح في موضعه بل ربما يختلف في انفسها جلاء وخفاء بالنظر الى
بعضها وان يكون بعض الاوليات متساويا بالنظر الى الازهان وبعضها
مختلفا وهذا الذي يكون خفيا بالنظر الى بعض الازهان يكون خفيا
بالنظر الى هذا البعض والبعض الاخر من البداهيات الذي يكون
النسبة للجميع الازهان يكون جليا بالنظر الى هذا البعض من الازهان
قال وتقرر الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة **اقول** لا معنى لكون

شود

شود

بجوابه انما يورد

في الصورة المذكورة فتجاءع كونها اجبا وكونها مائز على كونها لا يمدح
فعل وان التعريف بها لا يهتدى اليها لضيق المجال عن الاحتياط في
النيات والقصور وذلك معلوم عادة ولعل مراد المصنف القبح الذي
يسبغ الذم بفعله عند تساوي الامور المقارنة له في الحسن والقبح وما
يعارضه قبح اقوى منه في القبح فينبغي قبحا فان الحسن والقبح
من اللذات فيهما يختلف القبح عن القبح والحسن عن الحسن فالج
الى احتياط هذا الجواب في الجواب على انه بما يمكن التخصيص عن الكتب
في بعض الصور فلا يرد هذا جميع صوره فنصا على الذين الاخرين
وفي هذا الاخير كلف في وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعال الله
هذا المقرر وظل فانه يدل على محقق اللزوم لا على الملازمة فيصير
اتفاقا لا لزوما وايضا ما ذكره في بيان الملازمة كانت في اثبات
المدعى وهو نفي الحسن والقبح العقليين في افعال العباد فاجابة
الى الشرطية المذكورة ويمكن ان يوجب ان المراد بقوله لو كان الحسن والقبح
بالعقل انه لو انحصر الحسن والقبح في العقلي وكان الشرح كاشفا
فقط كما هو من هذا المشرط لما كان شيئا من افعال العباد حسنا ولا
مطلقا لا شرعا ولا عقلا فذلك اللزوم بحكم العقل بقوله عقلا
في ثانيا الشرطية متعلق بقوله لما كان وقيد لنفي الحسن والقبح كما
يتراءى في بادي النظر وبيان اللزوم ان العبد مجبور في افعال و
الجبر لا يكون انما له حسنا وسيجا عقلا بالاتفاق فينتهي

قوله

قوله

قوله

والقبح العقليان فقوله عقلا في الكريهية للحسن والقبح واذا
اشق الحسن والقبح العقليان اشق الحسن والقبح مطلقا لا
بالعقل فقد اشق واما بالشرح فقد فرض في مقدم الشرط اشقا
بيان اللزوم بيان لا شقاء احد قسمي ما تضمنه التالي اشقاء
الواقع حتى ترتب على مقدمه باستلزام اشقاء القسم الاخر اشقاء
القسمين معا لكن لا يلازم قوله واللازم في باعترافكم قائل
اراد ان بين ان يلزم على المشرط بعد ابطال الحسن والقبح العقليين
بطلان الحسن والقبح مطلقا بل بالانحصار ارجح الى الشرطية
التي قد مرها انحصار الحسن والقبح في العقليين ولو ان القبح
الجبر وانما يستلزم فيهما لم يفهم انه يلزم عليهم بعد ابطال بطلان
مطلقا الحسن والقبح مجازا ان يكونوا قائلين بالعقليين والشرطيين
جميعا موزعين على الافعال الاحتياطية فاذا اشق الا اول باليد
بقوله الثاني فاختار هذا المقرر المشتمل على الشرطية على هذا
العمى وتشييعا على التخصيص وان وجب فالعقل اضطر ان
فان قلت انما يكون العقل اضطراريا لو كان وجود المرجح في الفعل
على سبيل الاضطرار وهو غير مجاز وجوده منه اختيارا على هذا
الدليل لوثم لدل على ان صدور المرجح ايقم عن الفاعل على اضطرار
لجبرانية في كل صادر من فاعل واتقول هذا الدليل من الاشياء
غير لائق لا يحصها ولا الزاما اما الاول فلان بطلان الشرطية

قوله

قوله

غير مرجح واستلزامه انسابا بانيات الصانع غير م عندهم واما
 الثاني فلان الشيعة والمعتزلة قالون يجوز الرجح من غير مرجح
 موجب وان لم يجوزوا ارادة من غير داع ولا فعلا بغير ارادة ^{المشكلة}
 وايضا لو تم هذا الدليل لزم الجرح في فعله تعالى وهم يتحاشون عن
 ذلك واجابوا بالمدكور في الشرح ان ينبغي على اصول المتكلمين ان ما لم
 ان الفعل مستلزم الى ارادة واجبه وموجبه لكن لا يتم انما في التحسين
 والقبول العقليين وانما ينافيه لولزم الاضطرار الذي لا يتوسط فيه ^{الارادة}
 اتم وان ينبغي على المشهورين شكله الشيعة كان ما لا الى ان الارادة
 وان كانت موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الرجح من غير مرجح ينبغي
 صدور الارادة من الفاعل بغير وجوب م عندهم ولا يلزم استناد
 باب اثبات الصانع الا اذا جوزنا فعلا بغير فاعل بغير مهيبة الفعل
 الممكنة واما تجيزه من فاعل موجود بغير وجوب فلا ولا شاعره
 بغيره او لم هذا الدليل فضلا مع ما عليه في خواص شرح المختصر ^{قوله}
 قد اجتمعت الامة اجماعا مرابطا الاجماع المركب هو اخصار اقوال الامة
 في قولين او اكثر ومن احدث قولنا او خارجا عن الاقوال التي
 اخصر منها هبة لانه فيما كان خارجا قال ذلك لاجماع المركب في الطمان
 هذه المسئلة كما اجمع عليه المسلمون وانحصر قولهم في واحد منهما هو
 نفي فعل القبيح وترك الواجب وان اختلفوا في الدليل عليه وسلكوا
 طرقا مختلفة اليه ووجدوا التركيبية لا ينجح عن تصف وذلك بان

انما هي
 من باب
 عارضا

ان العثرة وان ابقوا اجماعا وحسبا بالنسبة اليه تعالى لكم قالوا ايضا
 بانه يفعل كل واجب يترك كل قبيح ولا شاعره ليرتسوا اجماعا واجبا
 بالنسبة اليه تعالى لكم ليرصروا باللازم منه وهو انه لا يفعل القبيح ولا
 يترك الواجب فلم يحصل الاجماع على القول المذكور اجماعا بسيطا
 من اثبات القبيح الواجب بالنسبة اليه وان يفعل الاول او يتروك الثاني
 فقد خرج اجماعا مرابطا ويزم ما لا ينبغي تم الاستغناء والعلم غير متبين
 في نفي القبيح وترك الواجب بل لا بد من اخذ القدره ايضا اولها
 يتبع منه فعل القبيح وبعد اخذ هذه الثلثة ينبغي ان يؤخذ مسلكا يترتب
 في الاعمال وهو ان صانع العالم او واجب الوجود منه عن فعل الرجح
 كما انه منه عن صفه النقص فالسلك في الصفات والاعمال واحدا
 تفاوت بينهما وطرفا من ان العقل قاطبة في جميع الاعصار مجموع
 عليه فدل على انه بدعي والواقع الاختلاف فيه كما سبقت الاشارة
 اليه مرارا وبيان قدرته تعالى عليه ان اذا صدر عنه تعالى فاما ان يصدر
 عنه اجماعا او اختيارا او الاول باطل اما الاول فلان الاجماع يقتضي
 النقص عليه تعالى واما ثانيا فلان الاجماع يستلزم تقدم الفعل ولم
 الممكن تح عند اكثر المتكلمين اما بدعيه واما لان الممكن لا يتصور ان
 يوجد بلا تأثير من العزيم ولا معنى للتأثير الا الاحداث كما يدعي المذاهب
 فيذكر من المتكلمين فتعاقب الثاني فاذا كان صدوره عنه تعالى على سبيل
 الاختيار تم هذا الدليل لان صدور القبيح عن الفاعل اجماعا بغير تركه
 المتكلمين

انما هي
 من باب
 عارضا

والتركيبين فان قيل بالداعي ان اراد به ان لا يعقل غيره اتمه فبينا
 فيه فان الفعل يعقل بذاته الفاعل والصفات التي توفيق عليه القدرة
 بنفسه لا يوجد وبالارادة ان جعلنا هاهنا الداعي وان اراد به ان لا يعقل
 بالداعي وان جاز ان يعقل غيره ايضا فبينا لا يعقل بالعلم بالعلم
 به فان المقسم انما علة بالعلم واشتم لا تمنعون منه ولا ينافي في ذلك كون
 العلم بالعلم ايضا علة في الواقع ولا يجب عليه ذلك كما هو علة بحسب الواقع ولو
 وجد ذلك علم بحسب الواقع لزم الاحتلال بنفس العلم على قدر واحد العلم
 بالعلم كما مر اما ثانيا فلان مراده ان كان بالتعلييل التعلييل الذي هو
 هو الاستدلال على الشيء فسادا فاما ان لا يجب تعلييل الانفعال والتركيب
 بهذا المعنى بالداعي الذي هو علة في الواقع اذ لا مانع من الاستدلال عليهما
 بغيرهما هو علة لهما في الواقع ولا يخل غير الداعي وان كان التعلييل بحسب
 في الواقع فلا يعقل بهن المقام فان المقصود استدل على ترتيبه الصحيح بما ذكر
 لانه علة في مقام بيان هذه الحارجة ضد المعنى كانه علم بالعلم بالعلم
 وتوقع المعنى دليل على المعنى لقيام الدليل على علمه جميع ما هو واقع لا
 على علمه تعالى بالعلم سوى وجوده فلو اخذنا العلم به ولم نأخذ وتوقع المعنى
 يلزم العلم ولم يتم لما ذكرنا من ان تخصيصه دليله فبينا اذ اخذنا وتوقع المعنى
 العلم به فاعنى عن ذكره وايضا لو كان مراده من قوله وعلة العلم بالعلم
 لتعريف المعنى معا لكان الاصول القصر محم في حيز قوله وعلة وترتبه ذكره
 لان ذكر العلم بالعلم عن ذكره وتوقعه فبينا ذكره وتوقعه علمه لم يرد اضماره في

حيز

حيز العلم بل المقصود من ذكر العلم به على انه لا حاجة الى ذكر العلم به فالعلم
 اذا كان واقعا لم يكن الحاجة مقطوعة ولا مضمونة لامتناع احتمال علمه من
 عرفته انه كاف في الدليل **قوله** واجتبه عليه ما سبق من ان كانا قد استلفنا ما
 بهذا الدليل في فروع الحاشي **قوله** والاستحسان بالعلم لا ينافي في القدرة
 اقوالا غامضا في الاستحسان بالعلم القدرة اذا كان الفاعل قادرا وتمكنا
 من دفع ذلك الغير وتجره وكون ذلك الشيء تمكنا في نفسه لا يكون في ذلك
 الشيء مقدورا الا ترى ان تحريك حجر كان نوزة من امثاله ممكن في نفسه
 عند كونه تحت جدار من حديد او جبل غير مقدور وما لا يولى ان من القدرة انما
 يعبره بالنظر الى ذات الفاعل والفعول مع قطع النظر عن ارادة ودواعيه
 للارادة في القدرة على ان يكون في ذات الفاعل وصفة التي هي غير الداعي
 الارادة مانع من صدق الفعل والحركة ولا في ذات الفعول وصفة مانع
 قطع النظر عن تأثيره في الداعي **قوله** ودواعي الفعل مانع عن تأثير الفاعل
 ما يلحق به ذلك من الدواعي يكون الفعل واجبا او ممثلا لا يضر كون
 الفاعل تامورا وايامه الممتدة بالامتناع **قوله** من فاعل الفاعل في
 ثابته عن القدرة وربما يشبهه كما كان ممثلا بشرط ما يلزم بقية وما هو غير
 وان كان بينهما فرق ظاهر والفرق في استعمال لفظ القدرة شاهدا ذكرنا
 فان من كان في غاية النباهة والقوى وكان يملك الودع امره وتعيينه على
 ناصية تليها لا يوصف بالبحر عن شرب البحر ومقارفة الائم وغسان الحاد
 وليس وصفه بالقدرة على ذلك وعدم وصفه بالبحر فبينا على ان ارادة الصحيح

بما ذكرنا من العلم بالعلم

بما ذكرنا من العلم بالعلم
 من فاعل الفاعل في
 القدرة انما يكون
 مقدورا في نفسه
 ودواعي الفاعل في

ممكن وان كان بعيدا وترجوا بل لو فرضنا ان امره في ان صار ارادة
القيح منه مشاع بقاءه على ما لو فرض من عدمه عليه فغيره او عدمه فترى نفسه في
الهدى العايزه ام يشع هذا ارادة القبح لوصف في تلك الحال التي تشع منه
الارادة بالقدرة على القبح ومن حاله في المشي كالنظام والاراد
فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح فمشا الاراد من سلب القدرة
قد تميزه او شدته عناده ومكافئته قد فاذا ن كان الفاعل مستكلا
ونا قصدا وباقول في تحت اما اولا فلان امشاع استكلا ذواتها
بغيره الا يقول بالاشاعه وذلك لان جميع الصفات الكايزه عندهم
ذاتها وحق استكلا الذات بهذه الصفات ولا شك ان مثل هذا
لو جاز كما هو مذاهبهم فلا يلقى منع غير من انواع الاستكالات فان قلت
يشع عندهم الاستكلا بالغير وليست هذه الصفات اعتبارا في ذمهم
قلت عدم تسميتهم صفة الشيء غير الصبي على اصطلاح وتفسير القبط
والاخذ من الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصحون به في مقام
واذا امشع الاستكلا بما ليس عين الذات فدعوى امشاع الاستكلا
بمخصوص ما يصح غير امشع فان العقل لا يفرق بين احادها وبين
عين الذات في كون الاستكلا به نقصا للذات فبغيره نعم لو فرق بين
من الاعيان مستكلا الى الذات وما لم يكن في ما يدعيه بالاطلاق ثم
لو كان مناط الاستكلا امشاع كون الغرض معيارا للذات فلو جرح
ان يعتبر عنوان الغير في الاستكلا ويغير عن الغرض به ويصفه بهذا الوصف

ممكن وان كان بعيدا وترجوا بل لو فرضنا ان امره في ان صار ارادة
القيح منه مشاع بقاءه على ما لو فرض من عدمه عليه فغيره او عدمه فترى نفسه في
الهدى العايزه ام يشع هذا ارادة القبح لوصف في تلك الحال التي تشع منه
الارادة بالقدرة على القبح ومن حاله في المشي كالنظام والاراد
فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح فمشا الاراد من سلب القدرة
قد تميزه او شدته عناده ومكافئته قد فاذا ن كان الفاعل مستكلا
ونا قصدا وباقول في تحت اما اولا فلان امشاع استكلا ذواتها
بغيره الا يقول بالاشاعه وذلك لان جميع الصفات الكايزه عندهم
ذاتها وحق استكلا الذات بهذه الصفات ولا شك ان مثل هذا
لو جاز كما هو مذاهبهم فلا يلقى منع غير من انواع الاستكالات فان قلت
يشع عندهم الاستكلا بالغير وليست هذه الصفات اعتبارا في ذمهم
قلت عدم تسميتهم صفة الشيء غير الصبي على اصطلاح وتفسير القبط
والاخذ من الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصحون به في مقام
واذا امشع الاستكلا بما ليس عين الذات فدعوى امشاع الاستكلا
بمخصوص ما يصح غير امشع فان العقل لا يفرق بين احادها وبين
عين الذات في كون الاستكلا به نقصا للذات فبغيره نعم لو فرق بين
من الاعيان مستكلا الى الذات وما لم يكن في ما يدعيه بالاطلاق ثم
لو كان مناط الاستكلا امشاع كون الغرض معيارا للذات فلو جرح
ان يعتبر عنوان الغير في الاستكلا ويغير عن الغرض به ويصفه بهذا الوصف

وما زاه فعله على انه يمكن ان يكون الغرض صفة صافية جاذبة وليس مشاهدا
عندهم كما يدل عليه دليلهم المشهور ممكن ان يكون يلزم على هذا ان يكون كاله
تقاسما ذاك كغيره ما ذكره ويستبين على الحواس عينه واما ما نالنا من
ان يكون هذا الغرض حصول صفة من الصفات الكايزه والاستكلا بالصفة
عين مذاهبهم ولا يمكن صفة لا يتق كون الفعل على صفة كاي غير جاز فانه
والصفة قديمة على ما ثبت فيما سبق من امشاع قيام اتحاد ذاتها
نقول له على بقاء الصفة دون اصل وجودها فان قلت فعلى لا يكون الذات
على استقلاله للصفة فيحتاج قبل هذا الفعل الى مثل آخر وهكذا ايلزم عدم الفعل
وقد قرر عندهم امشاع قديم ولو فرضنا ذلك على العقل قبل الفعل بعض
الاعدام التي تقطع عند وجود هذا الفعل غير عدم الفعل لان الغرض
اجاد الفعل لا يكون ما يكفي فيه عدمه وهو كما ترى فان قلت يلزم الاستكلا
بالقدرة الشريك بين الفعل وبين الترتيب السابقة عليه وكذا كما لم يتوقنا
على الغير فلما ليس الكلام في عدم استقلاله بالكمال وتوقفه على غيره
المستدير التي في كون استقلاله بذلك الغرض وناقصا بله ورواه
وقد بينا ان مثل لازم لمذاهبهم نعم هو دليل اخر براسه واجراءه ان عدم
استقلال الذات في صفة الكمال بمعنى انه يستدل الى ما يستدل الى الذات
ايضا لازم لمذاهبهم فان صفة القدرة توقفت على صفة العلم وهما معا
توقفا على صفة الحيوة الى غير ذلك على انه لا يفرق العقل من ان يكون
الذات مستكلا بما يصدر عنه ويستدل بان يكون المصادق بنفسه

ممكن وان كان بعيدا وترجوا بل لو فرضنا ان امره في ان صار ارادة
القيح منه مشاع بقاءه على ما لو فرض من عدمه عليه فغيره او عدمه فترى نفسه في
الهدى العايزه ام يشع هذا ارادة القبح لوصف في تلك الحال التي تشع منه
الارادة بالقدرة على القبح ومن حاله في المشي كالنظام والاراد
فانه كثيرا ما يجعل القول بالحسن والقبح فمشا الاراد من سلب القدرة
قد تميزه او شدته عناده ومكافئته قد فاذا ن كان الفاعل مستكلا
ونا قصدا وباقول في تحت اما اولا فلان امشاع استكلا ذواتها
بغيره الا يقول بالاشاعه وذلك لان جميع الصفات الكايزه عندهم
ذاتها وحق استكلا الذات بهذه الصفات ولا شك ان مثل هذا
لو جاز كما هو مذاهبهم فلا يلقى منع غير من انواع الاستكالات فان قلت
يشع عندهم الاستكلا بالغير وليست هذه الصفات اعتبارا في ذمهم
قلت عدم تسميتهم صفة الشيء غير الصبي على اصطلاح وتفسير القبط
والاخذ من الصفات ليست عين الذات عندهم كما يصحون به في مقام
واذا امشع الاستكلا بما ليس عين الذات فدعوى امشاع الاستكلا
بمخصوص ما يصح غير امشع فان العقل لا يفرق بين احادها وبين
عين الذات في كون الاستكلا به نقصا للذات فبغيره نعم لو فرق بين
من الاعيان مستكلا الى الذات وما لم يكن في ما يدعيه بالاطلاق ثم
لو كان مناط الاستكلا امشاع كون الغرض معيارا للذات فلو جرح
ان يعتبر عنوان الغير في الاستكلا ويغير عن الغرض به ويصفه بهذا الوصف

او يجهه هو وقوع الصبح واما اليل الشبية بما عده من انفسنا من الشوق
شيء فهو وان لم يعد ان يقول بالاشاعره لكن اكثر عدليه كما لم يصح لا
يقول بتحقيقه في شأنه تعالى اكثر منهم يجعلون الارادة عبارة عن اعتقاد
والمصلحة فلا تناق منهم القول بانها تعارض بعض ما يقع ولا يريد
ما يقع كالصباح ويوجد بعضه كالطاعات فالمراد انما هو في الوجود
فلا اشاعره فالو ان عدم ارادة الله تعالى ما يقع واردة في جميع ما يقع
لان الارادة عندهم مضمرة فيما يرتب عليه المراد من القادر فلما يقع
المراد علم ان القادر لم يرد وان الكليات جميعا فله مباشرة فقد اراد ان
يعمل ويخلق بانها مباشرة واطلقة واما المعثرة فالارادة عندهم ارادة
ارادة كليف واردة تكويني فالاول تدبره بالواقع واما الثاني فلا
تعلقه بالواقع وتسمى من الارادة التي لا تعلق بالصبح واما الكليف فقط
واما التكوين فلحق ارادة الصبح مباشرة وبعدها تعلق ارادة التكوين بما
يؤدي الى الصبح لانه ما يؤدي الى الصبح فلا يكون في حاله كونه
كما يؤدي ايمان احدنا ان يصف الكافر ظلي وعدوانا وانما يوصف الصبح
ما يستلزم الصبح ويوجب بحيث يتحقق الصبح منه واردة التكوين على
سبيل المباشرة التي اما ان يكون معنى العزم عليه والقيام وان لم يتحتم
ليريد بعد واما ان يكون بمعنى ابرامه وتحمته بحيث لا يتحقق الفعل
لان يكون المعنى هو المراد منه فانه بل من المعاني الاعتبارية كما
ان غيره من صفات الله تعالى ولا العينية لا تعلق بالصبح عند العثرة

هذا هو الصبح
وهو الذي لا
يقول بتحقيقه
في شأنه تعالى
اكثر منهم

وتعلق عند الاشاعره بقول الحكم بان ارادة الصبح هي تسليم ان كان
ارادة العباد الحرام فلا يتحقق ما هو كونه عند اصحابنا سواء كان
مستتبعا للصبح او غير ما ناقصا غير مستتبعا لكن قد قرع عند من اراد
الصبح اذا كانت غير مقارنته لعل في تعلقها بالعفو وعلو ذلك ذلك
المأثورة عن اصحاب العصمة واما اذا كانت مقارنته لعل ان كان ذلك
الاجماع على ان فعل العصية لا تعلق به الاثم واحد ومن ابيعدان تعلق
اثم ان عدمها با ارادة والاخر بايقاعه ضد فتح الذم ان كان ذلك المقام
سواء من تعلق ارادة الصبح وبينها هو المشهور من ان الله تعالى لا يعاقب
الحرام وانما يعاقب بفعله وما اوله بعضهم من ان المراد ان لا يعاقب
الحاصه بفعل العصية بمجرد ارادتها وبسبب الثواب الخاص بفعل الطاعة
مجرد ارادتها فبعضنا من ذلك غير صحيح فان الظاهر المنصوص ان تعاقب
يعاقب ولا يؤخذ على ارادة العصية اتم وان الاجماع قائم على ان ثواب
الطاعة لا يرتب على ارادتها بل المرتب عليها فخرج اثر من الثواب بخلاف
باجتلاء والاحوال المقابلة لها من حلوم السيد وشدة اجديتها والاسم
عليها اعم ذلك ولا مانع من ان يصير في بعض الاحوال اعظم من ثواب
فعل الفعل الذي لا يكون الصاحب ذلك الارادة بالاجماع مع هذه
وكان تبع الاثار والمأثورة يعني عن الاطلاق في ذلك الباب تخصيص
التي حكم المقصود بعضها بالارادة المستتبعة للفعل غير صحيح لان المقصود
بعضه المسلمان يعرفون عليها عدم ارادة تعاقب الصبح والشروط

هذا هو الصبح
وهو الذي لا
يقول بتحقيقه
في شأنه تعالى
اكثر منهم
يعلق عند الاشاعره
بقول الحكم بان ارادة
الصبح هي تسليم ان كان
ارادة العباد الحرام
فلا يتحقق ما هو كونه
عند اصحابنا سواء كان
مستتبعا للصبح او غير
ما ناقصا غير مستتبعا
لكن قد قرع عند من اراد
الصبح اذا كانت غير
مقارنته لعل في تعلقها
بالعفو وعلو ذلك ذلك
المأثورة عن اصحاب
العصمة واما اذا كانت
مقارنته لعل ان كان ذلك
الاجماع على ان فعل
العصية لا تعلق به الاثم
واحد ومن ابيعدان
تعلق اثم ان عدمها
با ارادة والاخر بايقاعه
ضد فتح الذم ان كان
ذلك المقام سواء من
تعلق ارادة الصبح
وبينها هو المشهور
من ان الله تعالى لا
يعاقب الحرام وانما
يعاقب بفعله وما اوله
بعضهم من ان المراد
ان لا يعاقب الحاصه
بفعل العصية بمجرد
ارادتها وبسبب الثواب
الخاص بفعل الطاعة
مجرد ارادتها فبعضنا
من ذلك غير صحيح
فان الظاهر المنصوص
ان تعاقب يعاقب ولا
يؤخذ على ارادة
العصية اتم وان
الاجماع قائم على ان
ثواب الطاعة لا يرتب
على ارادتها بل المرتب
عليها فخرج اثر من
الثواب بخلاف
باجتلاء والاحوال
المقابلة لها من
حلوم السيد وشدة
اجديتها والاسم
عليها اعم ذلك
ولا مانع من ان
يصير في بعض
الاحوال اعظم
من ثواب فعل
الفعل الذي لا
يكون الصاحب
ذلك الارادة
بالاجماع مع
هذه وكان تبع
الاثار والمأثورة
يعني عن الاطلاق
في ذلك الباب
تخصيص التي
حكم المقصود
بعضها بالارادة
المستتبعة للفعل
غير صحيح لان
المقصود بعضه
المسلمان يعرفون
عليها عدم ارادة
تعاقب الصبح
والشروط

وغير الواقعة ويقع عدم اعادة الحسن ان يشاء ارادة اللطائف
 التي تركها العباد وظاهر ان ارادة تعاقب مستتبعاتها يعلم ان ارادة
 من الارادة التي يقع تركها هو الارادة الغير المستتبعه بعين ان
 يكون مرادها اولها ايضا مثلها او اعم منها واما الحكم بان تزلزل ارادة
 الحسن يقع فاما يتم على اطلاقه في الواجبات لا في ترك اعادة الله ويا
 كذلك نفس المندوبات من العبد ليس يقع في عزمه في شانه تعاقبا
 مطلقا بمعنى القول بان غناء التمام وقدرة وعلة الشاملين في
 ذلك وان لم يكن الحسن واجبا بل يكون زجاجة وهو المراد بالحسن قد وقع
 ما يشتمل المباح مما يمكن معرفته بل يعلم على ذلك ان يكون كل فعل في
 تعاقبا مما يحق عقليا او واجبا عقليا ولا يحق الاقسام الاخر لان
 ان كان موصوفا بالزجاجة كان واجبا واما ان لم يكن موصوفا به فان كان
 مرجوحا كان الترتيب واجبا مثل ما ذكر في الفعل الواجب فان كان متعاقبا
 الطهر فيمكن في فعله فائدة وكان بحسب الظاهر جسا واليه يرجع **وقد**
 مجموعا الى النبي صلى الله عليه واله قد علم بما سبق ان اطلاق كون الحوادث
 بمشيئة الله تعالى لا يدل على محل النزاع بل يخرج من الوجه فان كون الحوادث
 جمعا فما قدره الله تعالى وعلم ترتيبه على ما ارادة بلا واسطة فالانزاع فيه
 ومن اراد شيئا قصدا وبالذات وقد علم ترتيبه شيئا اخر عليه قطعاً بلا
 وشك يصح عرفان ان ارادة الله على ان يكون ان يترك اذا قدر احد على
 شي وقد علم انه يفعل غيره ولم يمنع يجوز ان يترك ارادة الله تعالى

في قوله تعالى
 وما اراد الله
 وما اراد الله
 وما اراد الله
 وما اراد الله
 وما اراد الله

على دفع جميع الحوادث ومنع ترتيبه على اسبابه وعلله فلما لم يخبر صحابته
 انه تعالى شاء ويريد وقد علمت ان هذا القول غير محل النزاع **وقد**
 بالمتبع فانه يصرف في ملكه كيف يشاء اه هذا اما مبنى على نفي التحسين في
 التخيير العقليين او على ان العقل يحكم بحسن ما يفعله اما الملك المطلق
 في ملكه كما انما كان ويريد عليه ان اذا كان له تعالى ان يصرف في ملكه كيف
 يشاء وله يحكم العقل بقوله تعالى لم يرسل الرسل اليهم ولم يبين لهم ما
 يريدون وليخطئوا ولم ينجح عليهم باشياء هم على انفسهم ويعجزون ذلك ثم علمنا
 بعض الاعمال وانما يوجب بعضها او يعذب بعضهم باعمالهم دون بعض
 او يعذب جميعهم بجميع اعمالهم لم يكن للعباد عليه حجة ولم يكن لهم ان يقولوا
 انما كنا عن هذا غافلين ولم يكن فائدة في استناد هؤلاء من هلك التي
 وحيث من حق اليها وقد نطق الكتاب الحكيم بذلك وانكاره انكار العقل
 وتكذيب الرسول فان قلت ان تعاقبا جعل على نفسه بدو وان يكون واجبا
 عليه عقلا ان يرسل رسلا اليهم ولا يعذبهم بدو فلو لم يرسل اليهم
 الرسل كان لهم ان يقولوا قد اختلفت مواعيدنا وعذبنا قبل ان تنجز
 الوعد لنا وقد علم قولهم انما كنا عن هذا غافلين وفائدة هلاكهم
 عن البينة هو الوفاء بالوعد ولا يجب ان يكون فائدة اخرى على هذا
 ايضا باطل اما اوله لان هذا الوعد غير واجب ولا راجع عقلا على
 يعدم حتى يكون لهم حجة واي فائدة فيه بل كان عقلا وتركة على سوء
 تصحح باب الحولهم لا فائدة فيه ولا يصلح ان يكون مثل فائدة وعاقبة

في قوله تعالى
 وما اراد الله
 وما اراد الله
 وما اراد الله
 وما اراد الله
 وما اراد الله

لفضل الحكيم واما ثانيا فلان هذا الوعد بما يكون على لسان الرسل
 وقبل ارسال الرسول الاول لا يتصور مثل هذا الاحتجاج منهم لعدم علمهم
 بهذا الوعد فيكون ارسال الرسول غير معلل بهذا التعليل مع ان بعض الحكماء
 دان على ارسال الرسل كان معلل بهذا التعليل واما ثالثا فلان هذا
 الوعد لا يجب الوفاء به ولا هو راجع على عدم الوفاء وجما غيرا ما يقع في هذا
 اذ لا يمكن ان يصرف في ملكه كشيء سواه عليه اختلف الوعد وانما
 انه لا يجوز لهم قبل الوعد كونهم مجابين بحجاب محض هو ان المالك له ان يرضى
 كيف يشاء ولا اعتراض عليه ولا يسئل عما يفعل كل الاحتجاج بعد الوعد ولو
 انهم اصرروا بابقع خلاف الوعد عقلا وانكروا كون غيره قبيحا كما يشكره
 لان حكم العقل يتبع اضطراره وعدم قبح اضطرار احد الى فعله تعدية عليه
 ليسبق اليه احد مع اتفاق قاعدتهم التي هي في التحسين والتبليغ الصالحين
قوله اذ ربما لا يكون عرض الامرالايان اذ اعلم انهم استدلوا على ان الحكماء
 في الصورة المذكورة لا يريدوا الطاعة ولا العصيان بان لا يتعلق لغيره من
 يشق منهما والعاقلة لا يريد شيئا لغيره وعما بان السيد
 يكون عرضته في اطهار عذره من ضرر عبده في امره ليعصيه ويظهر
 فهو لا يريد ما لمورد به لانه يقبض عرضته والعاقلة لا يريد قبض عرضته والعلم
 بان العاقلة لا يريد شيئا فالاعراض لغيره وما ينالها من عرضته هو جريان
 عادة العظامه بذلك اوانه تعالى خلق علم الضرور فينا بانهم لا يريدون
 ذلك كما سبق واما جبا بنوا والمعتزلة يقولون محض حصة الامر في الصور

بل لم يرد الامر ومعناه الذي هو الطلب واما الموادبة للاحتجاج وايضا
 الاعتذار واظهار العذر فان صبغ الطلب يتولد منها إعلان كره لا يجزى
 غير الطلب ويستعمل فيها كالا باجره والمتهديد والجزع والتشهير والتكوين
 وغير ذلك فليكن الاحتجاج والاعتذار منها واقر يدل عليه ان العاقلة
 كما لا يريد ما لا عرض له فيه وما ينالها من عرضته لا يطلبه ودعوى ان الطلب
 جائز والارادة غير جازية مكابرة وتحكم ومن الظان الامر والهي الذين
 تمسك بها المستدل هما اللذان يراهما الطلب ويستعمل في علي ان من
 الاحتجاج والاعتذار يمكن لوان يفتي عن ذلك الامور بل لا يحسن الامر
 وبالعكس والكلام النفسي الواحد في ذلك الوقت لا يمكن ان يتعلق با
 لامرين بل لا بل اما ان يكون كلامه النفسي معنى الامر ولا يتبدل معنى الهي
 او بالعكس وتجويز ان المنقضى والمعتد الذي ذكرنا يتغير كلامه النفسي على
 تقديرى الامر والهي بعد من الانضمام على انه يمكن ان يجمع الامر
 التي معا كان سمي العبد في السر وبامر في العلانية وبالعكس لكي يظهر
 عصيانه ويضج عند السيد وكان امره في الكتاب او على اسان احد حيث
 يخلص من الاتباع عن الفعل ويفضه مشافهة وبالعكس حتى يظهر له هل
 يطيع ويوطن نفسه على الترس او يعصيه ويتوقع الفعل والامر بالصددين
 والنفقطين غير جازيم وغير واقع من العاقلة ومن يجوز النهج قبل وقت الفعل
 لا يجوز اجتماع الامر والهي معا ولا الامر بالصددين والمنقضين معا فظهر
 ان الامر المذكور ليس امر احد واما امر الكره على الامر بتب امواله

من ان يرضى
 في عده ان يشكر ان امره
 في عده ان يشكر ان امره
 في عده ان يشكر ان امره

فظاهرة لم يقصد الامر حقيقة والطلب انما قصده التخلّص عن ^{من} وعيد ^{الموت}
 لا يوافق اللفظ وليس قصده الى معناه الذي هو الطلب الانتافي
 ولهذا لا يصح عقوده وايضا لعدم قصده الى المعنى ^{ووجه} الذي ^{يطلب}
 عن الامر ومع الامر ايضاً كما سبق في المتحج والمصدق المذكورين ^{ظاهرة} لا
 مزية فيه ^{قوله} فيلزم ان يكون الله معلوماً به هذا منقوض بان الله ^{الطلب} الغيبا
 من الكافر والطاهر من العاصي اذ قد وقع مطلوبهما في يقع
 مطلوبه فيلزم ان يكون الله تعالى معلوماً به ويكونا على عين عليه ^{ووجه} لا يمنع الكفر
 فانا لانتم ان كل من يقع مراده او مطلوبه ووقع مراده ^{مطلوبه} يكون
 والغير عا لبا انما ذلك اذا لم يكن قادراً على منع الغير ^{ولم} يمكن ^{الغير}
 ايقاع مطلوبه و مراده ^{تجديته} وتكفيه ^{قوله} والنظارة لا يصير على ذلك ^{ليس}
 كما قول هذا طرف جدياً منقوض بان يلزم على ما علم ان يكون ^{المراد} ما يقع
 من العباد خلاف مطلوبه تعالى ^{من} النظارة لا يصير على ذلك ^{ليس} مراد ^{هذه}
 المقدم في صورة النقص اظهر منها في الدليل فان الذي لا يصير على ^{هو} عدم ^{نفاذ}
 امره ونهيها واما اذا اطبع امره ونهيها فلا يقصده من ان لا يحصل ^{مراده}
 هذا الدليل لولم تدل على ان لا يكون الله تعالى ^{امراً} ولا ^{انها} هي ^{للكافر} والعاصي
 واما امره ونهيها للمؤمن والمطيع ^{وقساده} فظاهراً ^{ان} مثل هذا ^{الدليل} انما
 بان يقي مع عظم صبره ^{الرئيس} وسعده ^{قوة} اناته ^{وحمله} بالنسبة ^{لله} تعالى
 غناة وعدم تضربه بالصبر والتسوية ^{وتلصقه} وضعف ^{حمله} تعالى ^{وانما} با
 الى ذلك الرئيس وعدم غناة ^{وتضربه} بالتأخير ^{والتسوية} ولولا ^{بانه} لا ^{لا}

يمكن ان يقع
 المطلوب على
 من الكافر
 والطاهر
 من العاصي
 اذ قد وقع
 مطلوبهما
 في يقع
 مطلوبه
 فيلزم ان
 يكون الله
 تعالى
 معلوماً
 به ويكونا
 على عين
 عليه

على ذلك لقلة صبره وضعف حمله وانما ^{واحتياجه} الى حصول هذا ^{المراد} ^{بانه}
 على حصوله ^{بانه} الله تعالى ^{اول} بان لا يصير على ذلك مع عظم صبره ^{وحمله} وغناة ^{عنه}
 حصول المراد وعدم تضربه ^{بمقدرة} وعدم حصوله ^{لكن} تخافه ^{وقساده} غناة
 عن البيان ^{قوله} قال الاستاذ على القول سبحانه ^{لا} يخفى ان ما ذكره سابقاً
 من تحرير محل النزاع وما يتعلق به كان قد دفع هذا ^{او} امثاله ^{قوله} وهذا ^{المراد} ليس
 لانه يقع ^{ان} قد عرفنا ان عدم وقوع مراده ^{وتلصقه} وقوع مراده ^{الكافر} على ^{اطلاقه}
 ليس منقصة ^{ومعلومية} وانما حصل ان هذا ^{الدليل} منقوض ^{من} الطلب ^{والجواب}
 عنه ^{مختص} بان عدم وقوع ^{المراد} وبالمطلوب ^{ليس} منقصة ^{مطلقاً} ويجري ^{مشبه}
 في الازالة ايضاً فان الازالة ^{التكليفية} فربما من ^{الطلب} الذي ^{يقول} بالآية
 ويجعل كلاماً ^{مافيسيا} وكلاهما من ^{الصفات} النفسانية ^{والقر} والذي ^{يطلب}
 من ان الاول ^{ميل} نفساني ^{درجته} في وقوع ^{المشي} دون ^{المشي} في لا يورث ^{جها}
 نحن ^{فيه} ودعوى ان ^{غوات} ما يحصل ^{الرجعة} اليه ^{معلومية} دون ^{مالا} الرجعية
 مجموعاً في الشاهد ^{فضلاً} عن ^{العاب} بانه ان ^{السلطان} القاهر ^{اداك}
 راعياً في سنى ^{فقد} به من ^{يده} صبي ^{واحد} من ^{السورة} والرجعية ^{فقط} اختياراً
 وبه ذلك ^{السنى} مع ^{تمكده} من ^{دفعه} والاستبدال ^{بالمصلحة} من ذلك ^{عارة}
 ولا سقط من ^{عين} قواده ^{والمطيقين} به ^{ولا} احل ^{بهيبة} وروعة ^{بل} على ذلك
 من ^{كرامة} وسجادة ^{احل} له ^{لم} يمكن ^{من} دفعه ^{ولم} يكن ^{قادراً} على ^{الاستعداد}
 به كان ذلك ^{منقصة} وعاد ^{اتم} الترتيب ^{والتحليل} للكافر ^{وبما} ان ^{يذهب} ^{بانه}
 تعالى ^{وقوع} خلا ^{من} قبل ^{الاصال} والترتبة ^{لان} قبل ^{الصفات} الذات

(Red stamp or mark)

حتى يعلم عقلا كونه نقضا كما يعلم ان فقد صفة العلم نقص في العلم
في العادة المترطبة والنقل ولا يمكن ان يتعلم علما عادية ان الله تعالى لا يحل
بغير محاده وبجنان يفعلوا خلاف حراة فان ذلك عين محل النزاع على
لوسلم ذلك يمكن القول بان نقص وشبهه من العبادات في موقته بل كان
ان يتعلم علما عادية انما لا يزول في ذلك ولا دليل عليه
النسب ولو كان عليه دليل من السمع والنسب كان دليلا عقليا وهو المطلوب
فانهم يصدون ان يستدلوا على هذا المطلوب بعين العقل وقد جعلوا الاستدلال
بالعقل مقاما اخر كما يعلم من اطلاقه على مقالاتهم ويظهر من هذا الشرح
قوله والعقل له تالوا العلم تابع احاسل هذا الجواب ان العلم لما كان تابعا
للمعلوم كان من قبيل اللواحق المتأخره عنه في الوجود ومن قبيل معلولاته
ان الوجوب بشرطه لا يكون وجوبا سابقا بل وجوبا لاحقا ولا يتم ان الوجوب
بشرط الامر السابق زمانا لا يكون وجوبا لاحقا وانما ذلك في الامر السابق
الذي لا يكون تابعا للمعلوم وعللا بحيث يكون من اسبابه وعللا والعلم
التصديقي بشرطه لا يلزم ان يكون سببا له قوله والمراد بكسبه اياه مقادير القدر
وارادة ان انت خير بان القدرة التي لا تأثير لها اعم ولا تصور منها
التأثير البتة لا معنى لكونها قرة فان القدرة ما يصح بها التأثير في
ولا فرق بين القدرة التي تتبناها وجزها من الصفات التي لا تتعلق بالثبات
كالمخدر والعقل والتخير والتجرد فان لاحدان يقول العقل الذي في الانسا
او التخير الذي يلزمه هو القدره على الطيران الى السماء اذ هو سببا في

العلم

قدرة في عدم صلاحية للتأثير في العقل والترتبات وان الله تعالى اجري عاتد
بان لا يتخلل مع الطيران الى السماء كما ان اجري عاتد بان لا يتخلل مع القدرة
على الايمان والعبادات شيئا منها ولا يحل ذلك بالقدره ولو قيل بان
الانسان لما كان محملا للتأثير في الايمان والعبادات وترتكها ليعني
تادرا عليهما دون الطيران الى السماء فان الانسان ليس محملا لهما فنعني
ربما يطير الانسان الى السماء على سبيل حق العادة كما يحكي عن كثير وتوفيق
بان الاول في الانسان كثير شايع دون الثاني فيقول مفهوم القدره هو
محور العقل والترتبات وقومها مساويا الا ترى ان الانسان يغير تادرا
على كثير من الامور والندرة التي قل ما يقع منه فانه بعد تادرا على وضع حجر
يقدر على رفع ازيد منه بقرط مع ان رفع الانسان حجر لا يقدر على رفع ما
يزيد ثقله على الحجر الاول بقرط غير واقع او نادر فقدره طير ان الى السماء وكانت
بلوغ الانسان في اصالة الاختيارية الى الحد لا يمكن ان يولد عليه وينقطع عنه
قدرته نادر على ان النقل والتخير كان مستحبا لان يسمي قدرة على الايمان والعبادات
لعدم الفرق بينه وبين ما يسمي قدرة بالقياس الى الايمان والعبادات في
تساوي نسبتها اليها وايضا ينبغي ان يكون القدرة التي يتبناها قدره بالنسبة
الى الاحوال الاضطرارية ايضا كالسقوط من السطح فان القدرة على التقصير
والنكاح التي يقارن السقوط من السطح نسبتها الى السقوط والى النفس التي
على السواد في عدم تأثيرها امكان في شئ منها ولا في تركه وقد يقارن بها النكاح
ويحلقه في مفعولها ولا تأثير لها فيه ولا يمكن ترك النكاح عند ذلك كما قد يقارن

الاول

الثاني فلم يرض له ولا ادعى الضرورة والشهور بين المعترض ادعاء الضرورة
 في العبد الثاني يقع على الوجه الذي ذكره في الشرح واجازته وقد
 اشتم كلام المصنف على العبد الثاني وادعاء الضرورة فيه وفيه بعد
 انما حمله عليه لعمدان قوله سر والوجوب للداعي لا ينافي القدر جوا
 عما يرد على الضرورة التارعاها اولا وهو غير لازم بل يمكن ان يدعى
 اولا ضرورة استناد الافعال اليها بالمعنى الذي ذكرناه ويستغنى بذلك
 عن تكلفها بحججها وعلية ثم يشترى الى الجواب عن شبهة قوله تعالى
 الاخرى واداء اشارته الى طلب الاجازة والاختصاص كما هو دأب في هذا
 الكتاب وتبيده قوله سر والاجازة لا يستلزم العلم لامع القصد
 بان صحاده بالاستناد كان مجرد الاجازة **قوله** لكنه عايد الى وجود **القدره**
 والاختيار في الاولى وعلى هذا يكون ما يجده الانسان هو مجرد **المقارنه**
 بين القدره والفعل وصحاحتهما مع لا تعلم احدهما بالآخر وقد عرفت
 ان هذه المقارنه حاصله بين تلك القدره وبين الافعال الاضطراب
 المقارنه للافعال الاختياريه فان الساقط من المناره ربما يشهد **الشهاديه**
 قدره الشهاده مقارنه للسقوط وغير مؤثره في شئ منها وتوكيد
 بالفرق بان الانسان يريد الشهاده ولا يريد السقوط فان قلنا بان
 الانسان يوجد تلك الاراده رجح الى حلقه بعض الاعمال دون بعض
 ان قلنا بان الله تعالى وجدها في العبد يحصل الفرق بين القدره
 بل يمكن ذلك تخصيصا لمعنى القدره ووقفا بين القدره وغيره وانما كان

فرقا

فرقا بين المراد وغيره وانما حصل ان العبد ان اوجد شيئا بقدرته بطل
 مذهبهم فالاحتمال للفرق بين القدره وغيرها من البدن ان لا
 انما يجد الفرق بين المقدور وغيره بمعنى مدخلية القدره فيه وعدمه وهذا
 يفرق بين القدره بالفعل وتعلقه غيرهما من صفاته كالطول والقصر
 والحجره والصفرة بالفعل وان الاول مدخلية وعلاقه غير المقارنه و
 الثاني وتعم ما قال شيخنا المفيد ان شيئا من الاقوال الثلاثة لا
 منه شئ احد هاجا الى التسميه وتايها اتحاد الصرايه وتايها التعلق
 بالكتب المنسوب الى البخاريه وقد عرفت اننا ما يدل على صحاح هذا
 القول **قوله** ولا من العبد ان سلم ثبوتها الاستقلال بها ان كان اشارة
 الى ما يحكي من نقل مذهب الامام وله غير مذهب المعترض وسبحي الكلام
 واما ما ينسب لبعض المعترضين ان الفعل القدره للعباد خارج عن سلطان
 تعالى وانهم ليس بمقدوره تعالى ان يصرفه عن الفعل وينزع الفعل عن العبد
 فهذا غير مقصود في هذا المقام ولا هو مما قاله المصنف ولا غير من اصحابنا
قوله لا ناسقنا الكلام الى الصدور ذلك المرجح عندنا اعلم ان المعترض يقولون
 بوجوب العلم بالمصلحة في اعادة الافعال المقدوره وان قلنا لا اراده
 موقوفة على ذلك واما ان العلم يجب ان يصدر معه الارادة فلا
 به والاشاعره يقولون بوجوب الاراده في الفعل وتوقفه عليها دون
 توقفها على العلم بالمصلحة فالاراده تعلم مذهب المعترض كون الارادة
 التي هي مرجح لاحتمال الفعل صادرة عن العبد اختيارا وهذا نقل **الكلام**

الارادة في قوله تعالى ان الله تعالى
 يعلم ما في القلوب والصدور
 والارادة في قوله تعالى ان الله تعالى
 يعلم ما في القلوب والصدور
 والارادة في قوله تعالى ان الله تعالى
 يعلم ما في القلوب والصدور

فلا يشترط العلم بالصدق

قوله

عندكم بهذه الارادة وانما يجب ارادة الله تعالى التي هي خير صادرة
 العبد ولا مكسوبة لا اختيارا ولا اضطرارا فاذا كان الفعل المشد
 وجوبا الى المرح الذي لا يصدق من الفاعل بالاختيار اتم لا اختيارا
 ولا اضطرارا ولا هو مكسوب بل بوجوب الوجود يمكن ان يكون مكسوبا
 اختياريا لفاعله فيجوز ان يكون الفعل المشد وجوبا الى المرح الصادر
 عن الفاعل بدون اختياره فلا اختياريا وعدم قبح الاول في الكسب
 الاختياري يساوي عدم قبح الثاني في الصدور الاختياري ان لم
 يكن الثاني في الاول من الاول فان قلت تخاف ان ارادة العبد هي معها
 الفعل التي ينبغي ان لا يجب معه الفعل والارادة المرسومة للعبد
 لان المكسوب لا يحصل في محل القدرة على الشيء وهذه القدرة المفارقة
 للفعل كما ان القدرة عليه قدره عليها ايتم ولا تم ان القدرة على الفعل
 ليست قهرا على الارادة ولا ان المكسوب بالقدرة يحتاج الى ارادة البنية
 بل يحتاج الى الارادة هو الفعل المكسوب بالقدرة الذي هو غير الارادة
 لا غير قهرا بل من يجذب صدوره من المعترلة ان يقولوا بمثل ذلك
 الصدور فان الحاجة الى المرح هو الفعل الاختياري الذي هو غير الارادة
 دون غيره فالارادة وان كانت صادرة عن اختيار الكسب لا يحتاج الى
 ارادة لا تقام الارادة يحتاج الى مرجع عند المعترلة وهو العلم بالفضل
 والتمسك به لا كما تقول في عود الكلام الى ان المعترلة يسلبون لنا وجوب
 المرح اعني العلم بالتمسك به في ذلك الفعل الاختياري وهو الارادة

وتحتمل لهم وجوب المرح فيها فصار الدليل الزاميا لهم على ان
 لهم ان يقولوا بان العلم بالمصلحة من الاضطرار الاختياري الصادر عن
 العبد ولا يحتاج الى مرجع ولا يمكن ان يقال العلم بالمصلحة يحتاج الى مرجع
 هو العلم بالمصلحة عندهم فان العلم المذكور لا يحتاج الى مرجع اخر هو
 العلم بالمصلحة عندهم فاما ان يقولوا بان الفعل الاختياري عندهم
 مطلقا يحتاج الى مرجع لبطان الترحم بلا مرجع فريد على ان الفعل
 الاختياري مطلقا عندهم كما انكم خصتم الفعل الاختياري في
 عن الاشكال بعين الارادة فاهم ان يخصص بعين العلم بالتمسك به
 اما ان يقولوا بان العلم بالمصلحة عندهم ليس الاضطرار الاختياري
 الكلام الى الالتزام من وجوه اخرى على ان الدليل يحصر هكذا الفعل الاختياري
 عندهم يحتاج الى مرجع هو العلم بالمصلحة وهو ليس بفعل اختياري متم
 اليه القدرة الاخرى هي ان المرح يحجب مع الفعل بالدليل المذكور في شرح
 فاذكره للسند من المرح لو كان فعلا اختياريانا قلنا الكلام اليه
 لزوم التمسك مستدرك لغووه بحجة اخرى وهو ان القول بان ما يصدق
 مع الفعل تارة ولا يصدق اخرى لونه كقول المطرفا نقلنا الفعل
 ان وجوب الفعل فالفعل اضطراري لا صادرة عن فاعله وجوبا
 ان يجب به الفعل بغيره صادرة عن ارادة غيره صادرة عن اخرى
 فخصيصا احد الوقيين بدون الاخر يحتاج الى مرجع اخر ولا يسئل
 بل يشي الى مرجع مع صدوره الفعل عنه فلا حاجة الى ان يثبت ان الفعل

ايضا يحتاج الى مرجع لبطان
 الاختياري بدون ارادة
 عندهم

الاضطراري يحتاج الى مرجح وليس ذلك المرجح من الاعمال الاختيارية
 اثبات ان ذلك المرجح يحل محل الفعل بل لو لم يتوسط المرجح لاضطرار
 في اليمين وكان الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل بلا واسطة كان
 في اثبات المطلوب الذي هو الاضطراري والقول بان على تقدير عدم
 اثبات الواسطة الاضطرارية يحتمل ان يكون هناك واسطة اختنا
 والمستند الى الواسطة الاختيارية يمكن ان يكون اختياريا باطلا
 او لا فلان المستند تصدي لاثبات الواسطة بدعوى الاتفاق بين
 والاشاعره ثم ثبت كونها اضطرارية ومن العلوم ان اثبات
 مستدرك بل يكفي اثبات ان الواسطة لو تحققت كانت اضطرارية
 اما ثانيا فلان الوجوب اما ان ياتي في الاختيار او لا ياتي فان لم يكن
 بينهما شاق لم يلزم من الوجوب بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية
 اضطرار الفاعل في الفعل بخلاف ان يكون بعد الواسطة الاضطرارية
 للفاعل يمكن من الفعل والتركة فكما لا يلزم الاضطرار من وجوب
 الفعل بالنسبة الى الفاعل على اضطراره في تجار توسط امر اختياري
 لا يلزم من وجوبه بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية لضعف الفاعل
 تجار ان يتوسط بينهما امر اختياري وان كان بين الوجوب والاختيار
 منافاة لزم من وجوب الفعل بالنسبة الى الفاعل على اضطراره فيزوال الفرق
 بين ان يكون الفعل واجبا بالنسبة الى الفاعل على بلا مرجح او غير مجاز
 وبين ان يكون واجبا بالنسبة الى الواسطة الاضطرارية كلف بان الاول

في قوله المرجح
 في قوله المرجح
 في قوله المرجح
 في قوله المرجح
 في قوله المرجح

لا يجب ان يكون اضطراريا وانما في محله ان يكون اضطراريا من غير
 الامور والعلم الكافي ما دام من دفع الافهام **قوله** وبهذا القول
 حيث عمن المرجح سقط او اورد عليه بعض الفضلاء ان بناء الفعل
 على الازام لازم ان المعترض ان يقولوا بان الارادة عندكم غير مستند
 الى مرجح فلم لا يجوز ان يكون حال العبد هكذا يحتاج في دفعه الى الكلام
 على اصول المعترض فيصير الراسيا انتهى فان قلت لعل الارادة عند الكفا
 فضل اضطراري للعبد وانما ادعى المستند احتياجا الى المرجح على تقدير
 كونه اختياريا فلما خرج توجبه الايراد على المقدمة الاخرى وهل انما يستند
 الى العبد وجوبا بواسطة اضطرارية يكون اضطراريا فان الاشاعره
 يجعلون الفعل مستندا الى الواسطة الاضطرارية وجوبا ويؤمنون ان
 الفعل مع ذلك اختياري لكن لا يمكن دفعه بالازام انتم فان المعترض
 يمنعوا كونها مستندا الى الواسطة الاضطرارية وجوبا اضطراريا فصا
 كما حصل من ان المقدمة القائل بان المرجح في الفعل الاختياري لازم
 صحيح على الذين فلا حاجة الى الازام ولقد القائل بان المستند
 الى الاضطراري وجوبا اضطراري غير مستند عند المعترض كما يدل عليه
 المقدمة بل ولا عند الاشاعره ايضا فلا معنى لبناء الدليل على الازام
 نعم لو دعوا لاشاعره ان الارادة فعل اختياري للعبد غير مستند
 مرجح من ارادة وعلم بالمصلحة وان المقدمة القائل باحتياج الفعل الى
 المرجح مخصصه بغيره وكانت المعترض تاملين بانها فعل اختياري

يحتاج الى العلم بالمصلحة وان المقدمه القائله بان الفعل الاختياري يحتاج
 الى مرجح عليه غير محضه لكان الدليل الراميا ولم يتصور تمامه بدونه
 ليس الامر كذلك وما ذكرنا سابقا في جواب النقص من احتمال ان يكون
 يكون الارادة فعلا اختياريا من قبل الاشاعره وانه يلزم على هذا
 يكون الدليل الراميا جواب فرضي وليس موافقا لذمهم ثم الاراد على
 ما ذهب اليه صاحب الموافق لا يرد على كثير من اصحابنا والعزلة فيهم
 يقولون بجواز المرجح بلا مرجح ومن يرد على خصوص كاشهد الرجوع
 كتم ومقالاتهم قوله واما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزم
 الا لا يكون مضافا الى المرجح لزم ان يكون موجودا من اول وجود العبد
 لعدم تخلف الواجب عن الموجب التام فان المفروض ان العبد مستقل
 في الفعل ولو لم يكن موجبا تاما في المرجح لم يكن مستغلا في الفعل وليس
 كذلك فان كثيرا من الافعال الاختيارية يوجد بمدة بعد وجود العبد
 فيجب ان يكون مرجحا كذلك لا نقول انما يكون مرجحا موجودا معه او قبله
 به اذا كان مرجحا قريبا واما اذا كان مرجحا بعيدا فربما يكون بينه وبين
 فاصلا عند الحكماء والمتكلمين ايضا بان يكون الفعل مستندا اليه بحتم
 متعاقبة على ان المستدل يجوز ان يكون المرجح الذي يستدل اليه الفاعل
 اضطرارا متعلقا بالفعل فيما لا يزال مع كون ذلك المرجح قديما قداما
 اذن من ان يكون المرجح الاضطراري صادرا من العبد في ان وجود
 العبد متعلقا بالفعل فيما بعد بمدة طويلة قوله لان التام يصدر عن افعال

وحيث تقدم
 قولا الاشاعره
 كقولهم لا ارادة
 اختيارية لانه
 المعنى لا ينافي
 غير اختيارية
 على ان المقدمه
 المذكورة في
 التمهيد لا يرد

تبع

اختيارية او كون افعال التام اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا فيمكن ان
 يكون نطرح الى ان التام ويمتثل في التزم اشياء فافضل يحصل له ميل
 الفعل المتضمن لها ويصدر عنه ذلك الفعل ويمنان الفعل صحا
 كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين التام فان لم يكن لليقظان
 تفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للتام ففرض الكلام في التام ضايع و
 من البعيد ان يكون مثل هذا الوصف على سبيل التمثيل وان كان له
 تفاصيل الفعل فانظر ان التام في الصورة المذكورة مثلا والعرف
 بعيدا كما صل ان ما يمكن من فعل التام ان يتوهم ان يكون اختياريا
 مثل فعل اليقظان في احتمال العلم التفصيلي فكيفما هما وكيفما هما
 فالتمس بخصوص فعل التام لغو قوله والمآشي انسانا كان او غيره
 يقطع مسافة ان الاراد بما بين المبدأ والمشى اجزاء المسافة فحين ان اجزاء
 المسافة ليست من فعل المآشي ولا يجز ان يكون الفاعل عالما لا بما
 عنه ولا تم وجوب علمه بتعلقات ما يصدر عنه على ان المستدل انما اذ
 في اللازم وجوب علم الفاعل الموجد بما يوجد واستشهد عليه استدل
 بفاعلية العالم على ماليز الفاعل وشئ منها لا يوافق وعوى العلم بال
 المسافة وتفاصيلها وان اراد به احركات الاصادره في اجزاء المسافة
 فيرى ان احركه لا يراه لها بل هي متصل من اول المسافة الى اخرها كما سبق
 في هذا الشرح ولو فرض تخطا السكون فالانسان عالم بتفاصيل تلك
 احركه المنقطع بعضها عن بعض وبكيفيةها وكيفيةها اذ يعلم انسا

الثاني

ان من اجب ان يرضى بالرجوع
 يكون اختياريا افعال التام
 فيكون اختياريا افعال التام
 فيكون اختياريا افعال التام

فإنها مثلا تم نزل وبات في ذلك المنزل واستراح قليلا ولا فرق بين
طوله مدة السكون وكثرتها في أنها يحصل معها العلم بقا حيل الحركة
المتعددة بعدد السكات وربما ينوه على حصول الجزئية التي لا يجزئ قفا
يقولون انه لا علم بعدد السكات السوية بعدد اجزاء ^{التي} وقدر مع قطع
النظر عن بطلان الجزئية التي لا يجزئ وتسلم ان حصول الجزئية يستلزم
الحركات ولا يمكن انطباق الحركة المنفصلة على المسافة المنقطعة الاجزاء
منع ان الاجزاء يستلزم العلم بالوحد على هذا الوجه عن العلم باجزاء
المنفصلة المتعددة بالعدد وبلغ عددها واخرى يقولون انه لا بد من
تحلل السكات في الحركة على القول بتحقيق الجزئية كما يعرف في موضع مع
العبد لا علم بتحليل السكات ^{ان} وقية ايضا بعد قطع النظر عن بطلان
الجزئية وتسلم لتحلل السكات ان كون تلك السكات التي دلت البراهين
على مزورة تحللها في مثلا للحركة مستندة الى التحريك اختيارا وما
جملة افعال الصادرة عنه ثم بل السكون من ضرورة اجمل التحريك في
المسافة المركبة من اجزائها العزوي ويصدر عنه اضطرار اول دليل على كونها
العبد يفعله اختيارا بل الضرورة قاصية بانه على تقدير تصحبه ليست
من جملة الاعمال الاختيارية ومن ^{ان} يعلم ان علم الناطق بخارج الحروف
والهيات التي لها عند اصدا الحروف غير لازم وكذا الكتاب فان تلك
التي للتصليين المذكورين ولا يحل العلم بالآلة التي يستعملها الفاعل و
باجزائه بعضها والعقد الممهدة في صدر الدليل لانه اعدده ^{ان}

فإنها مثلا تم نزل وبات في ذلك المنزل واستراح قليلا ولا فرق بين
طوله مدة السكون وكثرتها في أنها يحصل معها العلم بقا حيل الحركة
المتعددة بعدد السكات وربما ينوه على حصول الجزئية التي لا يجزئ قفا
يقولون انه لا علم بعدد السكات السوية بعدد اجزاء ^{التي} وقدر مع قطع
النظر عن بطلان الجزئية التي لا يجزئ وتسلم ان حصول الجزئية يستلزم
الحركات ولا يمكن انطباق الحركة المنفصلة على المسافة المنقطعة الاجزاء
منع ان الاجزاء يستلزم العلم بالوحد على هذا الوجه عن العلم باجزاء
المنفصلة المتعددة بالعدد وبلغ عددها واخرى يقولون انه لا بد من
تحلل السكات في الحركة على القول بتحقيق الجزئية كما يعرف في موضع مع
العبد لا علم بتحليل السكات ^{ان} وقية ايضا بعد قطع النظر عن بطلان
الجزئية وتسلم لتحلل السكات ان كون تلك السكات التي دلت البراهين
على مزورة تحللها في مثلا للحركة مستندة الى التحريك اختيارا وما
جملة افعال الصادرة عنه ثم بل السكون من ضرورة اجمل التحريك في
المسافة المركبة من اجزائها العزوي ويصدر عنه اضطرار اول دليل على كونها
العبد يفعله اختيارا بل الضرورة قاصية بانه على تقدير تصحبه ليست
من جملة الاعمال الاختيارية ومن ^{ان} يعلم ان علم الناطق بخارج الحروف
والهيات التي لها عند اصدا الحروف غير لازم وكذا الكتاب فان تلك
التي للتصليين المذكورين ولا يحل العلم بالآلة التي يستعملها الفاعل و
باجزائه بعضها والعقد الممهدة في صدر الدليل لانه اعدده ^{ان}

ان اراد ان العلم بالاعمال الصادرة عن تلك الاجزاء والاعضاء مفقود
لعدم العلم بتلك الاعضاء والاجزاء وتوقف العلم بالاعمال المذكورة
على العلم بتلك الاعضاء فبذلك ان العلم بالحركة لا يتم بتوقفه على
العلم بالتحريك وكونه موضوعا لها لا يستلزم بحج تصور العرض بل
تصور الموضوع وان سلمنا انه مشخص للعرض وتصور الشخص الجزئية
لا يتوقف على تصور مشخصة وثانيا انا لا يتم انه حركة اليد مثلا حركة
لاجزائها بالذات وانما تحريك الاجزاء بحركة اليد بالعرض مثلا بالعرض
ليس ^{ان} الحركة واحدة هي حركة اليد وليت تلك الحركة حركة من حركة
متعدده هي حركات اجزائها بل تلك الحركة البسيطة قائمة باليد والجزء
انما ينسب اليها الحركة كما ينسب الى جالس السفينة وليت حركة اليد
حركة العسك ومثل حركة حجي السهام التي يرمى كل واحد منها رام
وان كان المراد ان حركة اليد مثلا متوقفة على تحريك تلك الاعضاء و
افعالها من القبض والسبط وغيرهما وليست هذه الاعمال ^{حظة}
في حركة اليد بل هي افعال خارجة عنها قائمة بموضوعاتها بالذات و
الانسان لا شعوره بشئ منها فيمكن ان ^{ان} اوله ان افعال تلك الاعضاء
التي يتوقف عليها تحريك اليد مثلا افعال طبيعية ليست باختيار
وكما اراد الانسان مثلا فعلا اختياريا يتوقف علم تلك الاعمال
الطبيعية بتبعث الطبيعة نحو تلك الاعمال ويعملها ولا بعد في انا
يكون الطبيعة وتوابعها تابعة للنفس وخاصة لها في فعلها يتوقف

فإنها مثلا تم نزل وبات في ذلك المنزل واستراح قليلا ولا فرق بين
طوله مدة السكون وكثرتها في أنها يحصل معها العلم بقا حيل الحركة
المتعددة بعدد السكات وربما ينوه على حصول الجزئية التي لا يجزئ قفا
يقولون انه لا علم بعدد السكات السوية بعدد اجزاء ^{التي} وقدر مع قطع
النظر عن بطلان الجزئية التي لا يجزئ وتسلم ان حصول الجزئية يستلزم
الحركات ولا يمكن انطباق الحركة المنفصلة على المسافة المنقطعة الاجزاء
منع ان الاجزاء يستلزم العلم بالوحد على هذا الوجه عن العلم باجزاء
المنفصلة المتعددة بالعدد وبلغ عددها واخرى يقولون انه لا بد من
تحلل السكات في الحركة على القول بتحقيق الجزئية كما يعرف في موضع مع
العبد لا علم بتحليل السكات ^{ان} وقية ايضا بعد قطع النظر عن بطلان
الجزئية وتسلم لتحلل السكات ان كون تلك السكات التي دلت البراهين
على مزورة تحللها في مثلا للحركة مستندة الى التحريك اختيارا وما
جملة افعال الصادرة عنه ثم بل السكون من ضرورة اجمل التحريك في
المسافة المركبة من اجزائها العزوي ويصدر عنه اضطرار اول دليل على كونها
العبد يفعله اختيارا بل الضرورة قاصية بانه على تقدير تصحبه ليست
من جملة الاعمال الاختيارية ومن ^{ان} يعلم ان علم الناطق بخارج الحروف
والهيات التي لها عند اصدا الحروف غير لازم وكذا الكتاب فان تلك
التي للتصليين المذكورين ولا يحل العلم بالآلة التي يستعملها الفاعل و
باجزائه بعضها والعقد الممهدة في صدر الدليل لانه اعدده ^{ان}

عليها ويقاس بعض الشروط المتصورة على شرط الجحاح في الطير بعيد
جدان القدرة على الشيء في زمان وان كان ثانياً انه لو استمر على ما
واستمرت الامور المقارنة له على ان تحققت المشية فلا يلزم ان لا يتحقق
القدرة في زمان على الفعل فيما بعد ذلك الزمان نعم يمكن الجواب
عن الدليل المذكور بان قدرة العبد على الفعل في وقت اراد الله تعالى
وقوع صدق ذلك الفعل في ذلك الوقت ارادة تكوين وحتم ثم ولا
يلزمنا القول بالقدرة المذكورة وانما قدرة العبد عندنا على قدر
تخليقه الله تعالى وتكليفه واصا على تقدير خلافها فلا وكان اشرا الى
بئس من ذلك فيما سبق فارجع اليه وجواب المتكلم ان لا يحصل على
بان يكون معناه انه على قدر اجتماع الارادتين يقع مراده تعالى العبد
قدرة العبدح وليس المراد من اجتماع الارادتين يقع مراده ^{الفعل} تعالى
ويمكن ان يجعل على اجتماع القدرتين وان الامتناع لما لا ينافي
القدرة **قوله** ومنها ان الفاعل يجب العلم ان جماعة من المتكلمين
زعموا ان متعلق التأثير هو الحوادث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود
ولا يتصور معنى للتأثير والابحار الاخر اذ الشيء من العدم الى الوجود
كاحكام الشرح الرئيس في الاشارات وغيره من كتبهم وهذا الدليل
بظاهره ضمني عليه فقوله ان متعلق التأثير هو الحادث يجب
ان لا يتحقق في التوراة ان يكون الاثرها لفا للتوراة في الجهة
التي هي متعلق التأثير وان كان الجمل التي هي متعلق التأثير في الاثر

وشرح

هو

هو حادث وجب ان يكون التوراة الفاعل فيه والحوادث للحادث
في الحادث هو القديم فيثبت ان الحادث لا يتحقق ان يتحقق في
الفاعل للفعل وطاهر الشرح انه اراد بان الفعل في اول كلامه الاثر
اثره التأثير فصار المعنى ان الفاعل يجب ان يكون محالاً للفعل الذي
هو اثره في الجهة التي بها يتعلق تأثيره واحتمال ان يراد به في المعنى
التأثير بعيد والعبد من ارادة الاثر فيهما وعكس ما ذكرناه اعيد من
اجمع قران وجواب المتكلم هو محرم لا دليل عليه ولا شاهد اول
وعين النزاع ومن العلوم ان لا مانع من ان يكون الاثر فاعلاً للمصنف
في الجسم وكونه فاعلاً للمصنفه وان لم يثبت في هذا المقام الا انه
سندا للنع على انه لا يمكن منع مدخلية وكونه من الشرايط والعلة
والفرق بينه وبين الفاعل محكم على ان الجاعل للشيء علماً علم عندهم
وجاعله قادراً في اجله تاد عندهم وكذا جاعله حياً والفرق بينه وبين
بين ما نحن فيه تحكم تمام الذين يزعمون ان متعلق التأثير هو حادث
يجعلون الوجودات متعلقاً للتأثير في ضمنه ولا يحصلونه غيباً عن
التأثير وعلى هذا القول كانه اوجبده وهو موجود كمن يجوز ان يحدث
وهو حادث ولا يعقل فرق بين جعل الشيء حادثاً واحكامه ان الجاعل
حادث وبين جعله موجوداً واجماعاً على موجود وتوهم ان الوجود ^{محمول}
احكاماً وانما المحمول الموجود اذ الذي يجب محالاً للتوراة مع الاثر
هو الجهة التي يتعلق بها التأثير ولا يحتاج الى الزيادة منها وهي حادث

واما الوجود فليس يمكن ان يكون متعلقا بالثابت وحده بل مع ما يتبعه
معنى احدث توهم سابقا واقتراح صرف ويمكن ان يقرب الدليل بوجه
اخر وهو ان المشهور بينهم قد سبق في اويل الكتاب ايضا ان عللا لا
الى الوتر هو احدث وهي الجهة التي بها يتعلل التأثير بالاثرو يجب ان
يكون الوتر متعلقا بالاثرو في عللة الاحتياج الى الوتر وهو ايضا محمى
بل اول البحث ومن يقول بان العبد يؤثر في افعال الكيف يسلم ان الفاعل
يجوز ان يكون غير محتاج الى الفاعل واجاب عنه المصنف بقوله واحد في
انت حيز بان كون احدث امر اعتباريا لا يتقدم في كون متعلقا بالاثرو
والا لتقدم في كون احدث ايضا متعلقا بالاثرو ولا يقول به عاقل ولا
في كون عللة الاحتياج ايضا والالتقدم في كون الامكان عللة الاحتياج ايضا
ولا قابل كون عللة الاحتياج غير ولا يكونها عينا غير اعتباري فهذا الخ
ليس له توجه وجه في مقابل الدليل المذكور **قوله** ومنها ان العبد لو كان
موجدا للفعل نفسه لقال ان يقول لو كان الله تعالى موجدا للفعل
العبد مجاز ان يكون العبد ايضا موجدا للفعل نفسه لان المصنف يتعلق
الاجاد بفعل العبد هو الامكان او احدث وكل منهما متعلق بفعل
العبد ولا يمكن اجواب لان بين الامكان مصحح لتعلق الاجاد في اجمل
بلا لتعلق الاجاد عن كل موجود مجاز ان يكون بعض الموجودات
غير صالح للايجاد وهذا الجواب يجرى فيما نحن فيه وهو ان الامكان
في اجسام مصحح لتعلق الاجاد في اجمل لا لتعلق الاجاد من كل موجود

تعلق

تعلق

تعلق

فاعلى مجاز ان يكون بعض الموجودات الفاعل للفعل غير صالح للايجاد
اجسام ولا مانع من ان يكون الشيء صالحا للعام ولا يكون صالحا للخاص
كالعبد صالح للايجاد في اجمل وليس صالحا للايجاد اجسام واجسام
لتعلق الاجاد في اجمل وليس صالحا لتعلق اجاد العبد بل وتعلق اجاد
المقدرة يرجع بالمال اليه **قوله** واجاب ايضا عنه بقوله وتعلق بالمال اليه
اعلم ان الفعل الذي يفعله الانسان يمكن ان يفعل مثله عن غير ما يكون
من جنسه بل من نوع ايضا لكن يختلف اشخاصا صفة ضرورة فان الفعل في
الماضي امر احاديث بين الاثرو والمثرو ويتعدد بتعدد طرقيه ضرورة ولا
الواحد لا يتحقق الحصول في زمان بالضرورة ولا في زمانين لا
اعادة العدم اما عقلا كما ذهب اليه المصنف في هذا الكتاب فلما عا
هذا اذا كان الاثرو قائما بنفسه او كان الموضوع واحدا واما اذا
فمن تعدد الموضوع فمن لا يبين وجوب تعدد الاثرو بتعدد الموضوع
فان اراد المستدل بقوله تعدد علينا ان نفعل الان مثل ما فعلنا
اولا ان يتعد علينا الاثرو بما هو من نوع فعلنا الاول مع مقاديرنا
على حالنا الاولى بل وقد تغيرت اقدارنا وهو حظ العناد وان اراد ان
يتعد لتغايرنا في كثير من الاحوال او قليلا فهو مفهوم ولكنه لا طائل
فانا نقول ان قدرة الانسان بتغيره بتغير الاثرو لان تعدد الاستجاب
والالات وتفاوت القوى والادوات وان اراد ان يتعد عليه
الانسان بدون ان يتعد حاله بنفس شخص الاول مع اخلاص الموضوع

تعلق

تعلق

قيد ايضا من متع عندهم من اي قادر كان لوجوب اختلاف العرض
 باختلاف الموضوع عند المحققين ومنهم المصنف والشرك ولا يتأثر
 امتناع هذا المعنى بقدرة القادر على الفعل الاول وان اراد ان يمتنع
 الموضوع لا يتناقض منه فاما مع بقا الشخص الاول فبما ان متع
 من اي قادر كان لكونه تحصل احاصل واما مع زواله فهو اعادة العدم
 لكن يجعله متع يقول ايضاً انه متع من اي قادر كان ومن يقول بان
 قوله ان يقول بان الاجراء ابتداء بغير الاعادة لوجوبه ولا يجب القول
 على احد المتعارين القدرة على الامر على ان له ان يلزم ان العدم
 بقاء الموضوع بحدود تغيره ذاته وصفاته واستعداداته التي
 مدخل في شخص الموضوع يمكن اعادة العدم ايضاً وان ياقبض ذلك
 الشخص العدم وان اراد يتغير عليه لا يتان بما يتاثر الشخص
 الاول في كثير من الصفات والاعراض فان اراد به مطلقا بدون
 تغير في الفاعل وفي الموضوع ثم وان اراد مع تغيره تغيراً نوعاً
 فاللون بغير القدرة وزواله ايضاً وانما اصل ان حاله هذا الشخص
 ان يستبدطه سابق وما ذكره المصنفه في الجواب يرجع الى تغير القادر
 من بعض الوجوه ولا يحصر تعدد الالاتيان بالمشولية ^{بشيء} يعني ان
 في الخيرة انما يكون بعد بين المتعدن او عدم الاتحاد بينهما من جهة ان
 قائله الله تعالى من الموديات جواهر وما فعله العبد اعراضه في
 ولا حتى للقاء بينهما بان احد هما جز من الاخر واما سائر ما فعله

من الاعراض القادرة فكذلك ايضا اذا الاتحاد بين العرض القادر وغير القادر
 واما الحركات التي خلقها الله تعالى في الاجسام البانية وعزها من الجبال
 والبسائط فان قلنا باستنادها الى الله تعالى واسطة لم يكن فيها
 باستنادها الى الطباع والارواح قلنا ^{بأنه}
 ما يمكن ان يدعى ان الايمان جز منها فان ايمان زيد مثلاً ان اريد
 احسن من تحريك الله تعالى الحجر الى السفلى على احسن والقيح العقليين
 ليس مما يمكن ادراكه بالعقل لان يحيط العقل بالمجهرات المحسنة
 في تحريك الحجر وفي ايمان زيد حتى يبدوا اكثر من مدح الاول وان اريد
 احسن منه شرعاً قلنا لا معنى له اذ لا يتعلق شرعاً بفعل الله تعالى
 وبما يوجد منها في البسائط والمجارات وان اريد ان احسن بمعنى
 انه اكثر نفعا واعظم اثر في صلاح العالم ووفق المنفعة فهو كما
 افعال المجارات والبسائط ربما يكون اكثر نفعا من ايمان زيد الا
 ترى ان ما يرى من آثار حركة الماء ونمو الاشجار وما اسبغها
 للخلق وادخل في نظام العالم الكبر من ايمان زيد وعمرها انما
 معروفها ولو فرض نفعا لغيرها ما كان الا القليل بجل من الاول
 فاذا رأينا ذلك في بعض البسائط والمجارات يجوز ما منتهى في غيره
 ان فعل العبد من جهة الفعل تعالى بواسطه ولا يحد في كون بعض
 افعاله تعالى جز من بعض وما ذكره المستدل من انه يلزم ان يكون فعل
 العبد جز من فعله تعالى افعال ومغالطة ولو صرحنا وقلنا ان يكون
 بعض معلولاته التامة جز من معلولاته الاولى لم يكن ابطال التالي

في قوله
 وانما الحركات التي خلقها الله تعالى في الاجسام البانية وعزها من الجبال والبسائط فان قلنا باستنادها الى الله تعالى واسطة لم يكن فيها باستنادها الى الطباع والارواح قلنا

في قوله
 وانما الحركات التي خلقها الله تعالى في الاجسام البانية وعزها من الجبال والبسائط فان قلنا باستنادها الى الله تعالى واسطة لم يكن فيها باستنادها الى الطباع والارواح قلنا

في قوله
 وانما الحركات التي خلقها الله تعالى في الاجسام البانية وعزها من الجبال والبسائط فان قلنا باستنادها الى الله تعالى واسطة لم يكن فيها باستنادها الى الطباع والارواح قلنا

كيف وكثير من العقلاء المحققين قالون بذلك والفرق بين ما يكون المعلول
 الاول فالاول والثاني وما يكون الاثر نعم يمكن ان يبق في الصورة الاولى
 ان العباد اذا كان فاعلا كان مشرفا وخيرا من عمله ولا يجوز ان يعكس
 وليس بعيد وليس ما نحن فيه بل كان غاية ما يلزم ان يكون المعلول
 الاول الذي هو عيب العبد انقص في الخير واسفل في درجات الشرف من
 المعلول الثاني الذي هو فعل العبد ولا محذور ويزيد وايضا لو ثبت ان
 معلولا في الاول كمالها متساوية في الخير وسببها الزم المحذور وايضا
 لوجوب كون الايمان انزل مرتبة من مساوي خلق الموزونات والاثرة
 من المساوي الشيء انزل من ذلك الشيء وان لهم بذلك بل الله تعالى
 فضل بعض معلولا في بعض وكفر بعضهم دون بعض ووفقهم
 بالاجناء والاصطفاء وعدمه وهو من ضروريات دين الاسلام قال
 المقدم سر والشكر على مقدمات الايمان اعلم ان الايمان له اثباتا
 ومقدمات يتوقف وجود الايمان عليه وله مسهلات ومقربات لا
 يتوقف وجود الايمان عليه لكن يسهل به ويقرب العبد منه بسببه
 هو المسمى باللطف والله تعالى كما فعل مقدمات الايمان كل فعل
 مسهلاته وربما علم ان الله تعالى لم يفعل هذا اللطف لم يزل الايمان
 على سائر المقدمات والميسرات ففعله تعالى ذلك اللطف الذي علم
 ان العبد لا يجتهد الايمان الا عند اعظم نعمه واكبر احسانه فان
 اشقاد المقدمات يترتب عليه اشقاد الايمان ولا يترتب على وجودها

في قوله

وجوده بخلاف ذلك اللطف فان الايمان يدور معه وجودا وعدمه
 فالعمدة العظيمة في الشكر وحسنه وذلك اللطف ولعل المقصود ارا
 بالمقدمات ما يشاء على سبيل التغليب والمساهلة **قوله** فمن الواجب
 بل لفظ الحق بكل شئ مرجح هو قوله تعالى لا اله الا هو لا يمكن ان يقرب
 المراد خالق اجزاء الاجسام وهذا يصلح للتدريج فان ما يعظم عند
 الناس وقوه وبهر العقول خلقه من اجزاء الاجسام كالسماء
 والارض ولقد اشرف في كلام الله تعالى الى تعظيم خلقه ما وشتمها على
 وتاين الحكم وبدائع الصنع في غير موضع وقس عليه غيرهما من اجزاء
 والاجسام المذكورة في القرآن العظيم والاجزاء المذكورة وكذا لا
 العبادة فان جمع ما يستحق العبادة عند الناس داخل في اجزاء
 الاجسام ويمكن ان يقرب المراد بجمل كل شئ خلق اكثره فان العبادة ربما
 تستعمل في الكثير الغالب اما تجازا كما هو لفظ او حقيقة كما ذهب اليه
 بعضهم ومن العلوم ان خلق اكثر الاشياء دليل على استحسان المدح
 والعبادة وانما اصل ان صيغة العموم محمولة على ما يقوم مقام الكل
 اما من جهة عظم موقعه وكبر شأنه او كبره عدده وتوفر مقاديره
 وجاؤه وهو ان يكون المراد بالخلق هو التقدير وتعيين مواضعه
 وارزاقه واجماله وامكنه وان شئت الى ما لا يحصى وظاهر ان خالق كل
 بهذا المعنى حتى لا يقال العبادة فانه هو الذي قدره وحده لا يجاوز
 في فعالهم الا لشدة وكبره والمضروب هو هذا علم جميع الاشياء وزيادته

في قوله

في قوله

والعلم يصلح للتمسك ويدل على استحسان العبادة وذكر بعض الأفاضل
 ان المحلقة يمكن ان يكون بمعنى الاجراء المطلق اع من ان يكون بوجه
 او بلا واسطه فيصاح ساد كل شئ بهذا المعنى الير وهذا غير الاستعمال
 السبب فان مجاز في النسبه وهذا ان كان مجازا فهو في الطرف لا في
 النسبه وان لم يكن مجازا فذاك ثم اعلم ان هذا الاستدلال اما بطلان
 العموم الذي يتضمنه الكلام الكريم محفوظ لاستنبه فيه عن من يقول
 بتبوت صيغه العموم ولا معنى للاستدلال عليه بالتمسك واستحقاق العباده
 واما بالقرائن المصيده للعموم سواء كان قطعيا او ظاهريا وقائده
 التمسك بالقرائن مع ان اصل الصيغه وجوه اللفظ فيصده الاستثناء
 عن ايات ان للعموم صيغه والاستظهار باتمام الدليل على الذين ^{يحمل}
 ان يريد تحصيل اليقين بالعموم وتمام يحصل بمجرد اللفظ على شئ من الالهة
 تمسك بالقرائن فيقول هذا الدليل مقفوض بان الله تعالى شئ محتمل
 ولا يكره احد ممن يؤمن بالله والرسول والاشاعره ايضا قالون به
 ليس مخلوقا له تعالى فيحمل عموم هذه اللفظ فان قلت غير ما في الباب
 يكون هذه اللفظ عاما محضما وهو محجوز في الباقي لما ذكرنا من ان
 الكلام ليس بعموم هذه اللفظ بحسب الوضع وانما الكلام في اعادة
 له فاذن يحتاج في اجوابنا الى ان لا يضر تخصيص العموم بعض افراد
 مما نحن فيه بالتمسك واستحقاق العبادة اذ ربما كان خلق البعض السابق
 التخصيص فيصير التمسك والاستحقاق المذكور ولا يجب ان يخص على

الوجه

الوجه الذي قيده المستدل من اذعان لا يقال نفسه فلما ان يقول
 مثلا كما اشترى اليه ثم من الظاهر على البصير ان المقيد الذي هو صلة المقيد
 باظهاره ان ايات العموم وعم ان المقيد والتخصيص محصور فيه واذا
 بطلانه ثبت العموم يدل على سفاهاه عظيمه وجهل عجزه والحدود
 مغرطه وما اشبهه يقول من قال انما يقع بعض الطوبى واحدا رجليه عند
 النوم لا يترور ربع رجليه معا سقط ^{وكذا} وقد ذكرنا في قوله تعالى الله ما كان
 كل شئ وهو الواحد الصمد والواجب ان يعلم في الاية الاولى وربما
 يصدر الاله وهو قولهم جعلوا له شركاء خلقوا كخلقة فتشابه الخلق
 عليهم قلاه حائق كل شئ الاية وجه التمسك ان الظاهر في قوله ما كان
 التشبيه موقع المصدا لا المفعول به ولو كان الامر كما يقولوا لعزل لك
 كذا احد قد خلق مثل خلقه في اجلا هذا المشا واليه في شرح المفاصد
 وينظر اما اولان كون الظاهر ان قوله تعالى خلقه وان موقع المصدا
 لا المفعول بفرط ولا يخرج لاحدهما على الاخر لان جهة اللفظ ولا
 جهة المعنى واما ثانيا فلان ذلك الذي ذكره مني على ان يكون المراد
 من التشبيه هو الاشتراك في اسم العام وليس كل بل المبادر والتشبه
 هو الاشتراك في الصفات خاصة واحدة والمشهوره للتشبيه هو الاثر على
 التواما لا يشبهه بالبدرفا لوجود التشابه لا يشبهه بالعدم في الا
 وهو ما عرفت في موضعه ولو ثبت لنا عن ذلك فالقرينة والى على ان المراد
 من المشابهة ما يكون متساويا للاشياء وقرنا لا اتمام العقول في

بوجه المعنى واما ثانيا فلان ذلك الذي ذكره مني على ان يكون المراد من التشبيه هو الاشتراك في اسم العام وليس كل بل المبادر والتشبه هو الاشتراك في الصفات خاصة واحدة والمشهوره للتشبيه هو الاثر على التواما لا يشبهه بالبدرفا لوجود التشابه لا يشبهه بالعدم في الا وهو ما عرفت في موضعه ولو ثبت لنا عن ذلك فالقرينة والى على ان المراد من المشابهة ما يكون متساويا للاشياء وقرنا لا اتمام العقول في

ضرورة التوحيد وعذا لهم في الموت الى مهاوى الاشرار حيث يخرج عليهم
 قسايا مخلوقاتها فانها تاملان في خلقها وعجوبي ظهور المصدرية دون الصلوة
 لغز لا وجه لبيان الدليل عليه اذ لو كفى في التسمية مجرد الاشارة في اعم
 العام نحو ان يق على مذهب الاعتزال ان مخلوق غيره تعالى يتم مثل
 مخلوقه تعالى في الوجود والامكان كما يمكن ان يق ان خلقه مثل خلقه و
 ايجاد مثل ايجادهم ولو لم يكن مجرد الاشارة في المفهوميات العا
 لية الدليل انه فلا يراه كاي وجوه في الدليل على المصدرية دون
 المفعول **قوله** تعالى ان كل شئ خلقناه بقدره خلقنا كل موجود
 ممكن من المكانيات بقدر وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للقياس
 والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان المختار نصب كل شئ اذ لو لم يزل
 خلقنا صفة وبقدر خبر المعنى ان كل شئ خلقناه فهو بقدر علم بقدر ان
 كل شئ مخلوق له بل ربما اخاد من الاشياء ما لم يحكمه فليس بقدر
 باصرا اليه من كون الشئ اسما للوجود او مقيدا به انه يقع ما قيل انه لا
 من تقييد الشئ بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لا يخلق ما لا يخلق
 من المكانيات مع وقوع اسم الشئ عليه ووجه لا يقع فرق بين النصب والرفع
 ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على ان لو سلم التقييد بالمخلوق فالعق
 ط لان الخبر يعيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة كذا في شرح المقادير
 وانما يقال للوجود بل يمكن ان لا يلزم خلق الواجب تعالى ولا يخفى ان المقصد
 المتكلمين ان الشئ يساوق الوجود فيصده اذ ان بالمكن تصدق

الاشياء

الاضمار واذ اضربنا لم يلزمنا ان نضم ما يوافق مذهب الاشاعرة بل
 يمكن ان نضم ما يوافق مذهب المعتزلة كوننا كل شئ خلقناه بقدره بل هو
 اضمار شائع وكما مثال مثل قولهم كل حيوان يذبح بالسكين اي كل
 حيوان يذبح يذبح بالسكين وكان الاولى ان لا يخص السكين بل ينسب على
 اطلاقه ويكون الواجب كما مستثنى من العموم من باب تخصيص العموم
 وهو راجح على الاضمار ويعني ان يعلم ان كون المختار قراءة النصب معلوم
 من خارج فان السجرتان بالنصب وقراءة الرفع شاذة وبعيدت
 قراءة النصب وكونها مختارة ثبت كون جميع الموجودات المكنة مخلوق
 له تعالى والافقديز الرفع لا يفيد المدعى بل يفيد حلافة فعمله كون المختار
 المكنة مخلوقه تعالى بقراءة النصب وكونها مختارة تعليل من باب لان
 وعكسه كاذبه من باب بيان الملم ولا دور ولو قيل بان اصل قراءة النصب
 لما كانت متوازنة امكن الاستدلال بها على المطلوب قرابته المطلق
 بها ثبت ترجيحها على القراءة الاخرى لانها تروم خلافا حتى يتكون
 القراءة الاولى مختارة ولو كانت القراءة الاولى لا تدل على خلاف
 المختار كما لا يدل عليه بل يلزم من ذلك كونها مختارة لكان ممكنا ان يكون
 حجاج المعارض بان يدل بالقراءة الاخرى على خلاف المدعى ونقول انه
 ثابت والقراءة الاولى ماولة بتخصيص العموم بغير افعال الحيوان
 المختار هو القراءة الثانية لان الاولى تحتاج الى تخصيص ولا فصل
 بينهما وقوم ان دلالة العموم من باب السطوق دون المفهوم بخلاف

حجاج المعارض
 حجاج المعارض
 حجاج المعارض

فانها من باب مفهوم الصفة ساقط لان دلالة القوم عند الاكراه
من دلالة العام على الخاص ولهذا يجوزون تخصيص القوم المطرفين
على ان التصدي لا يتأني كونها عثرة بهذا الوجه ويكفي مع شوبه
ثبوتها ظاهر الا لا يرتاب وانست حيز بان ما ذكره من التفسير الاول معصا
انا خلقنا كل شئ مثلثا بقضاء سابق وهو القصد الاذلي ولا
التدبير عندهم فيكون الفعل الاول محذورا وما مفسر بفعل ثان ويكفي
ان يكون المحذوف فعلا غير مفسر مدلوله عليه بالقران كقولنا انا
اسكننا واتقنا كل شئ خلقناه بقضاء سابق بحيث لا يرى فيه خلل
ولا يطرز اليه الفساد ولا يجلج الا لحد ان يصير ويعلن نيا ابرئنا
وحننا بقضاء سابق على وجه لا يبرع ولا يحتمل التبدل والرد
ويكون الفعل المذكور حقه مما لا للضب وطلاصه ان في انا
متلبسا بتدبيره وتقديره يوجب انطباقه على النظام الاعلى والرتب
الاصح وموافقه للاسلوب الحكيم وتشيده للبناء الحق وعلى هذا
يمكن ان يكون الفعل المحذوف غير مفسر والذي يترجمه مفسر الروا
انا قضينا كل شئ خلقناه باوجباه وحننا متلبسا بتدبيره
لا يتجاوز القدر الصالح ولا يقصر عن مقتضى الحكمة والمصلحة ومن اين
ان تقديره غير المفسر اذ ان القران عليه ومن انظر ان المقام يصلح
على ما ذكرنا وعدم تعيين احد هما باحتمال الآخر مشترك وليس لنا ان
المقدور هو المحصر فاحتمال ان يكون الخلق بمعنى التقدير الذي يجرى مجرى

المقدرة

المقدرة في العباد تام ولا يجوز ان يكون بمعنى الاجاد واعلم هو الا
والقدح هو التسوية والتعديل والتطبيق على مقتضيات المصلحة
والصواب ويمكن ان يكون بمعنى القضاة يعني انا قد واحد هو
نماياتها في اجامها واعظامها وارامها بل في كيفياتها واما
ايضا بقضاء سابق وقد رتقدم وكذا الاحتمال ان يكون الخلق ما
الخلق بواسطه وهو كثير في الاستعمال وكونه مجازا تم فظلم لهم لا مستند
لهم في هذه الاية قوله وبدا لا انحصر عطف على قوله صرحا والمعنى ان
من الوارد بلفظ الخلق وروا صرحا لا خفاء به وكذا قوله وادخينا قوما
بدا لا انحصر او مسبا بها ومستقاد اسمها فان المقرون بدلا له
الاستعداد بها يكون خفيا ضميا مقابلا للصرح وحمل الماء للبيبة
فان الملازمة والمقارنة بدلا له انحصر لا يدل بنفسه على مقابل الصريح
دلالة صريح بل يحتاج الى الاستعانة بالمقابلة وانما كان انحصر ظاهرا
اذا كان هو ضمير الشان او مبهما يفسر الله لان الخلق هو صرحا
واعادة انحصر تدور على تجزئة لان المسند والمسند الصريح معضبان
وهو دليل انحصر كانه راما على تقدير كون الخلق صفة الله تعالى كما
هو الله والمسند اليه هو الضمير فاللازم حصره تعالى في الكتي به حصر
الخالقة واما ما وجهه الامام بقضاهه فاما اوله فلان كون العلم
غيره الى الاعلى الذي انشأه من قبل الامام وبما كانت الية على
صفات المدح والذم وربما اشتمل الذات في ضمن بعض الاحلام

ان الخلق هو الخلق

في كماله

يحمل العلم على الذات دلالة على تلك الصفة كما في هذا احاطم وذا الشا
وربما في كتب الرجال للمذكور بصفة او كنية او لقب في هذا فلا يرد
ليسمونه باسمه كون اسمه الاعلى تصدع وروحه كانه مشهوره او يروح
تعديل واما تايانا فلان قولنا هذا المعين ليس الا هذا المعين كلاما
صادق في نفسه صحيح لا ضا فيه الا انه غير مفيد واذا ضمنا الى الوصف
حصلت الفائدة كما انه يدون المحصر كان كان قولنا هذا المعين هو
هذا المعين ايضا لانه مادة في واد الاضيق الى الصفة صار مفيدا ولا
يجب ان يكون المحصر بالنسبة للصفة فقط كما ان الحمل والجزء يكون المحصر
لا يجب ان يكون بالنسبة لهما بل يمكن ان يكون بالنسبة الى المجموع كما في
الموصوف والوصف وهو لا يفيد المطلوب بان انحصار الذات المعينة
الموصوفة بالوصف المذكور في جميع التفسير وما كثر به عن ابينا في
نحو الصفة في غيره فان قلت انحصار الذات المعينة مع الوصف
لا يحتاج الى اداة المحصر ليكن استفادة من مجرد الجزاء والحمل ايضا
الذات المعينة اذا حملت على شئ اخر في غيره وانحصار الجزاء في الشئ
يوجب انحصار الكل اعني محلي الوصف في الوصف في اداة انحصار
قلنا لا يتم ان جميع اجزاء الكلام واسا ليه يجب ان يكون مفيدا لا غنيا
عنه بل لا يتم ان يكون للكلام فائدة ورة الفائدة مختصه ومن اين ان
المحصر استفاد من هذا الاسلوب يجب ان يكون بحيث لا يستفاد به ولو
سلم ذلك في الادوات كالا وحده على ان هذا الاسلوب هو

الخير

الجزء فوايد اخرى غير المحصور لعل المحصور من فوائده التي تنفق وجوده
ولا يكون مقصودا بالبلغ ولو صح هذا لورد ان ذكر لفظ العلم لانا
فيه ولو لم يكن في الكلام وقال هو الحان لانا والمحصر سيما بعد تكرر
ذكره سابقا واما تايانا فلاننا سلمنا ان المحصر يجب ان يكون بالنسبة
الصفة لكن لا يتم ان يجب ان يكون بالنسبة الى صفة واحدة فقط بل لا
انها بالنسبة الى جميع الصفات المتوالية من كونها قاطبا بارنا متصورا او
انحصار هذا المجموع فيه تمام فان غيره مما لا يجمع بين الحمل للاشياء
والايجاد لها بربا من القابوت واعطاء صورها وكيفيةها وان
قد فر كثير من المنسرين بحال في هذه الآية بقدرها وتبويبها على
مقتضى الحكمة وعلى هذا سقوط الاستدلال نظرا وقد عرفت في شرح
المقاصد بضعف هذا الدليل حيث قال وفيه ضعف لا يخفى على
العارف باساليب الكلام قوله ولعل العبد حاصره قوله تعالى والله خلقكم
وما تعلمون يرد عليه ان هذا المنانيم لو كان ما مصدرية وهو محموم ويجوز
ان يكون موصولة وتكون موصولة لا يوجب الحذف والاضمار
يحتاج اليه لو كان الضمير والعايد بالنسبة الى الموصول واجبا وليس كذلك
الا في العايد المرجوع واما في المنصوب فلا وكون العنق مقصودا للعايد
داعيا اليه لا يوجب الحذف المرجوع فان المعقول المصريح وكثير من
معلقات النصل صادقة وان السامع ربما يشاقق وينظر
ولا يكون ترك ما يوردش الاضمار والحذف في الكلام وكلام أهل

الوصف هو الذي يوصف به
الموصوف هو الذي يوصف
الموصوف بالوصف المذكور
في جميع التفسير وما كثر به
عن ابينا في نحو الصفة في
غيره فان قلت انحصار الذات
المعينة مع الوصف لا يحتاج
الى اداة المحصر ليكن استفادة
من مجرد الجزاء والحمل ايضا
الذات المعينة اذا حملت على
شئ اخر في غيره وانحصار
الجزء في الشئ يوجب انحصار
الكل اعني محلي الوصف في
الوصف في اداة انحصار قلنا
لا يتم ان جميع اجزاء الكلام
واسا ليه يجب ان يكون مفيدا
لا غنيا عنه بل لا يتم ان
يكون للكلام فائدة ورة
الفائدة مختصه ومن اين ان
المحصر استفاد من هذا
الاسلوب يجب ان يكون بحيث
لا يستفاد به ولو سلم ذلك
في الادوات كالا وحده على
ان هذا الاسلوب هو

في وجوب الاضمار والحذف من غير ادع الفظي ولا يرجع الى تحريمه
على ان كون المصدرية غنية عن الحذف غير ان لا يبعد بعضهم يحتاج
الى ما يدعيه وما قيل من ان ما يعملون عام على تقدير الموصولة
يشمل نفس العمل ايضاً لان العمل بعلم الافعال الوجودية التي هي من
قبل الاثار القائمة بالغير ففهم التاثير والذوق يقع عليه العمل
بالمعنى الاول هو الاصنام وشبهها واما الذي
يقع عليه العمل بالمعنى الثاني فهو العمل بالمعنى الاول الذي هو
النزاع ولما كان اسم الموصول عاماً ما شاول العموم لئلا يخل النزاع
في الالية على تقدير الموصولة فيصيحف جداً اما اولاً فلان الموصول
انما يدل على العموم على تقدير تسليمه لو لم يكن قرينة العهد قائمه واما
على تقدير قيام قرينة فالمشهور عندهم ان يحمل على المعهود دون
العموم والشمول والعهد الذي سبق الكلام له وانما يحكمية
الى ان انتهى هذه اللفظ هو الاصنام التي كانت تقوم ببرهيم
واما ثانياً فلان العمل ان كان بمعنى الاعمال التي هي الاثار والقائ
بالانسان من محركات والهيات التي تقع النزاع في صدور
من العباد والله تعالى كان اسم الموصول عبارة عن الاصنام
فانه الذي يقع عليه العمل بالمعنى المذكور لم يكن للعموم محال
كان اعم من ذلك فقوله على تقدير المصدية ان كان الكلام على
العموم اي خلق جميع اعمالكم من التاثيرات والاثار لزم ان يكون

الذي

التاثير الذي هو اعتباري ايضاً مخلوقاً له وهو باطل فان
بمعنى الاجاد ولا يطلع على معنى ثباته ولا الامر لا اعتباري سواء
كان باعتبار وجوده الذهني او الرباطي وان لم يكن على العموم كان
اللازم خلق بعض اعمال العبد وتحتي سلم ذلك فان الفعل الا
الذي لا يكون العبد خالقاً له وانما يخلفه الله تعالى في الانسان كما
لنمو السمسم تاتبع ليعنه احد فان قلت تخار الثاني ونقول على
تقدير المصدية وادارة العموم ان يلزم خلق التاثير لو كان للعبد
عمل بمعنى التاثير وتحتي في صدور باطل هذه الالية وانا انحصر في الالية
يعني الاثار وحكم بخلق الله تعالى له ثبت مطلوباً وعلى تقدير الموصولة
لوثبت للعبد فعل بمعنى التاثير لكان من جملة الاعمال وشاؤله
له ولزم ان يكون متعلقه حكوماً عليه بخلافه الله تعالى اياه ثبت المحط
وهو يتلزم ان لا يكون العبد على ان يتوكل في شوق التاثير
للعبد مستلزم العدم وهو لا يضر با ولا يلزم في الالية تناقض فان
العمل للعباد انما هو بالمعنى الاعم وليس الاعم الاعلى الاخصر مجاز
انما يلزم تناقض فيما يلزم من الالية على تقدير ثبوت التاثير للعبد
في مفهومه على انه لو لزم في مفهومه ايضاً لم يقدح في مقصودنا بل يجر
ان يكون الباطل وثبوت مستلزم لاشتمال الالية على التناقض قلت
تح نقول على تقدير الموصولة انما يكون اللفظ عام للاعمال التي هي
على النزاع ان لو تحق للعبد عمل بمعنى التاثير وهو غير عام لان العبد

لا تأثير له بل لان العمل لا يطلق على التاثير الا عند التقيد ولا
 العبد الاطلاق وانما العمل هو مثل الصلوة والصوم والرفع والحجاب
 وما اشبهه واشبات ان العمل على نفس التاثير يقم دونه جزا القناب
 وقد ظهر من ذلك ان لا حدان يختار كون كل ما مصدره وهو ^{المعنى} ^{بطلان}
 هذه اللفظ فان نحو المصدرية غير معهود ولا ادعاء احد من علماء ^{العلم}
 الاصول وما ينوهم ان في قوة المصدر المضاف وهو يصيد العموم ^{تقدم}
 فاسد فانية ما يلزم ح كون بعض افعال العبد مخلوقا له تعالى وهو لا
 المطلوب ربما يمسك بالاية على وجه آخر وهو انه على تقدير الوصولية
 يكون الاسم الوصول الذي يقع عليه العمل عبارة عن نفس العمل لا غيره
 من الاجسام والاحسان اذ لا يعهد تعدية العمل ونصبه لغير الاعمال
 كقولنا تعالى يعلم الصالحات ويعلمون غلا دون ذلك ومن عمل صا
 لنفسه وان كان منحصرا في الاعمال التي هي غير الاجسام وهو عام
 شامل محل النزاع لوجاز اطلاق العمل على الاضطرابات التي
 لا تدخل تحت القدرة ولو لم يجز انحصر في محل النزاع وعلى تقدير
 المصدرية فالامر ط ومجاوب ان تعدية العمل الى الاجسام ط شائع
 قال الله تعالى يعلمون لربنا ايشاء من مخاريب ومما تبلى وجهان كالجوا
 وقد ورد ايشاء وقوله تعالى ان عمل سائغيات وعلى البرود والفتن
 والحدس ^{الصلوة} والكار عدم انحصار العمل في الاحداث كما في
 ولما كان العهد ظاهرا فالتمسك بالعموم باطل وكذا ظهور الامر في
^{العلم} ^{بطلان} ^{تقدم}

من اجزاء العلم
 العلم بالاشياء
 العلم بالذات
 العلم بالصفات
 العلم بالاعمال
 العلم بالانواع
 العلم بالاشياء
 العلم بالذات
 العلم بالصفات
 العلم بالاعمال
 العلم بالانواع

تقديرا والمصدر اذ لا يعمل له ^{في} ^{العلم} ^{بطلان} ^{تقدم}
 الدواعي والعقائد يمكن ان يكون المعنى لا يعلم بذات الصدور
 الضمائر والعقائد وشبههما من طوائف الضمائر والسريرة ^{عليه}
 فبشي الاستدلال وعلى ان الضمائر والسريرة التي هي ذات الصدور
 من الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع ولما جعل حلقه له ولما
 عليه ثبت المطلوبه تعالى لا يستدل بالباطل الذي لا واقع الواقع
 كان مناط الاستدلال هو الخلق فقط مع كون المتعلق لطيفا خيرا
 لا بد من كون الخلق قابلا للثبوت على التقديرين بخلاف المقصد الثاني
 اعني الاستدلال بالاية على فني كون العبد خالقا لافعاله بطريق الاستدلال
 بنفسه لا بد من العلم بالذات ^{بطلان} ^{تقدم}
 على العلم وهذا الاستدلال من القبايل الواضحة والمخارفي الفاضحة
 اما اوله فانه استدلال بالاحتمال اذ كان المعنى المذكور محتملا
 كان محتملا ان يكون المعنى الا يعلم من خلق الاشياء البديعية السماوية
 والارض والانس والحيوان وغيرها مما اشتمل عليه العلم الحكيم والطف
 الصنعة ودين الفطرة ما تسرونه في ضمائرهم وروايتكم فان خلق
 تلك الاشياء يدل على احاطة تامة وعلم واسع وخبر شامل ومن كان
 لهذا العلم العظيم الواسع فانه يتوهم بهذا العقل التام الذي يحيط
 صدوره ولا يعلم من خلقكم وهو لطيف بخبر في بواطن الاشياء مخفية
 ويدخل المداخل التي يصعب لغيره الوصول اليها خيرا في خلقكم

العلم بالاشياء
 العلم بالذات
 العلم بالصفات
 العلم بالاعمال
 العلم بالانواع
 العلم بالاشياء
 العلم بالذات
 العلم بالصفات
 العلم بالاعمال
 العلم بالانواع

بواطنكم من الاعضاء والاجزاء او غير بالامور العظيمة والاسرار القليلة
 كما يجري في خلقه وعليه وعلى هذا محتمل ان يكون مجموع الامور السليمة
 واللطف والنجمة والذليل واحدا وان يكون كل واحد ذليلا على حدة
 احتمالات اخرى هذا من براجح التفسير وبعض في معاني القرآن وما
 تأييد فلان كون الصباير والسريرين الاعمال الاختيارية التي هي محل النزاع
 باطل لان انحطاط والد اعم لانواع في انهما مما وقعها في القلب
 في باطن الانسان ولا ينسب قدرة العبد وانما ينسب قدرة العلوي
 الاكتسابية التصويرية والتقديرية وذلك بالتوليد واما غيرها فهي
 اعم من نظرية يضطر الله تعالى عباده اليها ويحبها كما صرح به في المصنف
 وكذلك الاماني والشهوات فانها ايضاً مخلوقة لها ليس من صفة العبد
 واما العلوم الاكتسابية فهي بالتوليد وكونها معلقة للعبد بهذا المخلوق
 ياتي في كونها مخلوقة لها والاستدلال على العلم بها فانه يصح تلاؤمه
 الاله على مطلوبها واما انما فلان الاستدلال بمجوز هذه الاله على
 عدم كون العبد صالحا لافعاله ليرتفع على كون العبد ملزوما للعلم
 قد عرفت انه غير لازم ويمكن ان يكون المراد مجموع الخلق واللطف والنجمة
 واما وانما فلاننا سلمنا ان الاله والذليل على كون سراير العباد مخلوقة لها
 وانها من جعل الخلق محجوزا ان يكون الخلق اعم من ان يكون بواسطة
 بلا واسطة والخلق بهذا المعنى مما يصح الاحتجاج به على العلم من صفة العبد
 كما نرى عند الحكماء والمحققين من ان العلم بالعلم بالعلول ^{الذليل} يستدلون

تدوير حاشية
 تدوير حاشية
 تدوير حاشية

على علم الواجب على جملته بواسطة صفة فاللازم ان يكون الخلق بهذا
 المعنى واقعا وهو غير المدعى والمغترق بالكون بل يلفظ الجمل قوله تعالى
 حكاية رسا واجلنا مسلمين ^{الذليل} لك هذا انما يتبادر اذا كان الجمل المتعلق
 مفعول بفتح الخلق والايحاء المتعلق بالمفعول الثاني وهذا عزم بل
 الظاهر ان مجرد الترجيح العرفي والعادي لذلك الشيء يكفي لصدق الجمل
 التفسير الا ترى ان تصح ان يكون للوحدانية جعل لهذه العلة في علمنا بالوحدانية
 مع انه غير باعلل وتصح ان يكون للوحدانية جعل حقيقة كالتحليل والاعمال
 احد يكون مجازا او لا خطأ ان اهل العرف كلهم يعتقدون ان الخلق
 وميض الصور والنفس والباية عليه هو الله تعالى واذا اتبع الانسان
 الاثار الماثورة والحكم الذي يوثق به ايشان فيها ذكرنا ووعى ان
 لا مجال للمساويل في الايات المذكورة وكثرة وضوح دلالة كافي في المقام
 حكم واقتران واما في كاذب الجمل الانسان منها بطائفة لا يخفى ان لا
 بقوله تعالى واجل رب رصيا ايقع في موضعه فان الرضا هو فعله تعالى لا فعل
 العبد وانما فعل العبد هو الافعال التي وعد عليها الرضا كما محتمل ان
 يكون المراد بهذا الدعاء مسئلة تلك الافعال التي يرتب عليها الرضا
 يمكن ان يكون المراد به سبيل رضوان الله تعالى وقد جرت العادة للمسلمين
 بان يطلبوا الرضا ان يرضى عنهم فمن اين لهم انما السؤال هنا لا يتعلق بان
 الرضوان دون نفسه والقول بان الرضا بعد تلك الافعال لا حاجته الى
 وفتح قلبها او طلب ^{الذليل} للمعقوف يسوع سؤال الناس اياه حتى الايمان

تدوير حاشية
 تدوير حاشية
 تدوير حاشية

الاولياء وتوقع الاجماع على محنة وناويل بحيث يرجع الى السؤال الاصل
معلوم البطلان لمن تتبع مواضع هذا السؤال واما المحل فقط على اصول
العدلية والاشاعرية **قوله** وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد صلح ولا
الظن هذا مكاره صفة وتحميم فان حذف مثل هذا من الكلمات
من اللطائف ولو ذهب احدنا يقول افضل ما يريد فعله كان تطويلها
ومن الشايع الذريع الذي لا ينكره الا غبي او معاندان في اقل من
اريد واقبي من اريد والمعنى من اريد قبل وانقائه وقوله ذلك بعد
شخص اجبت اي هداية لانفسه وكذلك الامر فيما يخصه بغير اعتقاد
كقوله اكل ما اريد واشرب مما شئت وبما تجل هذا الكلام مخيف جدا
ومن العجائب ان المحقق المتأخر اني حكم على بعض وجوه الاستدلال
بالايات كقوله تعالى هو الله الخالق وقوله اسر او قولكم او اجمعوا به
نظارهما بالضعف واذ عن هذه الدلالة ولذلا لانه الايات المتضمنة
لفظ اجعل ههنا يدل على ان صفة هذا ليس عن مكاره بل عن جهل
عبادة ثم انه يمكن ان يستدل بهذه الاية على جبره وهو انما يريد
الايمان والطاعات ممن لم يؤمن ولم يطع فانه لو اذ ذلك منهم ففعله
فيهم ومن قال بانة تعامير والايان والطاعات منهم قال بانة خالق
بلا فصل بين الامر من كانه في التقدير الاول انه اذا ثبت ان خلق
الايمان والطاعات لزم ان يخلق غيره من الكفر والمعاصي لعدم القابل
بالفرق **قوله** وبغيره ما ذكره قوله كل من عند الله صدق الاله وعجزها هكذا
بغيره

العدلية فلا
تلك الاعمال
موجبة لتجارت
بمنع خلفه
الاشاعرية
مع ان السؤال
كان بنفسه
لذات وان
الاشاعرية
فانهم لا يرجعون
اصلا بعد
قوله تعالى

وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك وطه هذه الاية ارادة النعم والبليية بحسب الجوهرة التي
كالخصيب والجدب اذ لو كان اعم من ذلك لزم ان ينسبوا الطاعة
عندهم الى الله تعالى ومن العلوم انه بمعنى الاجماع والمحل انما بدلا واسطة كما
قوله الاشاعرية او اعم من الذي بواسطه وبغير واسطه كما هو من ذهب
العدلية وان ينسبوا العصية الواقعة منهم الى النبي صلى الله عليه وآله
معنى له وايضا لم يكن احد من اليهود والنصارى يقول بصدور
عن النبي واصناف ذنوبه اليه **قوله** اما بالمعنى الاعم من الفاعلية
بغيرها بحيث يشتمل ما ينسب اليه على سبيل التطير والشماتة والتعالي
بين الاول والثاني في الاول براد تحض فاعلية تعالى عن خلقه
التي وتجرده عنها في الثاني براد مقارنته ثابته واجماده لهما
مصاحبة باها وهو ايضا فاسد لان احد منهم ما كان يقول بان
ومعصيته ينشأ منه ولا هو يبروج عند اوليائه والمواقين له على
والمختلين للذهبية ويميد على ان مصداق احسن والسيئة فهذا
الكلام هو الجذب والخصب وشبههما اشارة الى اصناف اليعا ولا
يعهدان في اصناف الطاعة والاحسن واصناف المعصية والسيئة
دعا احد وقال اللهم اغفر لي سيئاتي التي اصابتني واجزني على الطاعة
التي اصابتني لا تكفر علي ان احسن والسيئة في القرآن مع لفظ لا
لم يستعمل الا فيما ذكرنا دون الطاعة والمعصية على ما يظهر بالرجوع

تجدي
احسن
السيئة
الاحسن
السيئة

الاحسن
السيئة

ان
وعدروا لهو ديانة لوامد دخل محمد المدينة نقصت اثمارها وفلحها
ثم قال تعالى قل كل من عند الله يسقط ويقيم حساب رادته فما هو الا
لا يكادون يفقهون حديثا يعطون به وهو القرآن فانهم لو فهموه
معاير لعلوا ان الكلام من الله اوحدا شاملا كجهلهم لا افهام لها اوحادا
من صروف الزمان فيفكرون فيها فيعلموا ان الباسط والقابض من الله
ما اصابك يا انسان من حسنة من نعمه فمن الله فضلا منه فان كل ما
الانسان من الطاعة لا يكافى نعمه الرجود فكيف يقضى غيره ولذلك قال
عليكم ما اعد من حسنة الا ارجو ان الله لا ياتى الا ما لا انا ما كان وما
اصابك من حسنة من الله من نعمته فما السبب فيما لا يتجمل بها
لغاصي وهو لا ياتي قوله تعالى قل كل من عند الله فان الكلام من اجاد اوا
لا غير ان احسن احسان واحسان والشه عجايزة واسعام كذا في تفسير
البيضاوي ومنه ظهر ان الايمان لا يخرج ههنا لواحد من الاشياء
والعدلية وبهذا يظهر ما في شرح المقاصد من ان الظن من هذه
الايمان بجمع احسانات والنيات من الطاعات والعاصي وغيرها
تجمل الله تعالى وتبينه لان منشا الاحتياج اعنى لا يمكن او احد
مشارك بين الكل بحيث لا يستعنى ان يحصى على العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك
فعلى هذا يكون قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة الاية واردا على
سبل الانكار اى كيف يكون هذه المعزة او محمولا على محمد السيد دون
الاجاد فوفقا بين الكلام بين انتهى وذلك من وجوه الاول ان ظهور

ما ادى على ظهوره لا وجوبه وقد عرفت ان الظهور وانحاء بالعكس
فما ذكره بل ما ذكره من المعنى ليس صحيحا اتم التا في التعليل
من الاية بما ذكره من الدليل وهو ان منشا الاحتياج لا معنى له الا
ان تم دل على صدق كون الكلام من عند الله في نفس الامر لا على ظهوره
الاية الا ان يريد به تليل نفس ذلك المقال العام لا ظهوره من الاية
الثالث ان هذا التعليل في نفسه هذا ان كان الامكان او احد وشا على
الاحتياج الى الوتر الا الى موثر واحد معين على انه لو سلم فاحتج الى ذلك
الموثر الواحد لا ياتي في ذلك الذي اوجبه من اسائه الى الغير فانه ايضا
يحتاج الى الله تعالى بواسطة لا يتسلم من ذلك احاطة الى ذلك الواسط الرابع
ان المراد بقوله تعالى قل كل من عند الله لو كان مجرد ما ذكره من ان تلك الاية
تجمل الله تعالى وتبينه امكن فاما لقول من يقول للشيء هذه من عندك
فانما اراد بذلك انه يشومك وباستحسانك لذلك فاصانها كما
لنا ولا ياتي في هذا صدوره من الله تعالى بل المراد ان من الله تعالى دون
الطير والشام واستحسانا بجار وجهنا يحصل الشافي والمقابل بين
قولهم وقوله وتوبده ما ورد في نفي العدمي والطير وهو كثر في الاخبار
والاثار وعلى هذا الوجه لا قوله تعالى ان من الله على من يشاء من امره
بعضاته وتديبره دون خلقه وتأثيره يحصل المطلوب ايتم لانه على اى
تقدير لا بد من ارادة ان يلامد منلية الطير بالجار وقرب المنزل والدار
وبعد التقدير يحصل المقابل على اى معنى حمل صدق ذلك الامر على الله

اذا صح النسبة الى المادة البعده فلم يصح الى الفاعل البعيد وايضا قد
 ينسب الى الكاسية البعيدة عن كذا على الفعل والمخبر عليه
 كالسبب الذي لا يشترط مع ذلك يكون الذي عليه فالفاعل البعيد
 وقال الله تعالى ما حطينا لكم العز قريبا وطلونا ناراً واذا جاز نسجت طينا
 الاعراق التي تكبر من قاضي ما نحن فيه بطريق اولي ومن عليه الباقى
 مما يؤيد ان نسبة غير الايمان اليه تعالى منه باعتبار الطاهر ودلالة
 قوله تعالى ان الله عن علمكم ان هذاكم للايمان وبقول ان خلق فيكم الاله
 بل هذه الاله ظاهريه في خلقه الايمان والالكان الواجبه الاثنا
 بخلق الايمان بدل الهداية اليه **قوله** كتب في قلوبهم الايمان هذا ايضاً
 اما يدل على المظا اذا كان الكتب بمعنى الاجاد وكان الايمان من المشايخ
 فيه وقد عرفت ان الثاني محل النزاع واما الاول فلا وجه له فان
 من يدعي ان حقيقه الكتاب هي الاجاد حتى يقال ان من كتب شيئاً فقد
 فهو لا يستحق الخطاب بل هو مجاز اما من الاجاد كما هو عم الانتفاء
 واما من تصويبه وتمكينه واجاد ما يقرب منه ويعين عليه كما هو عم
قوله وانه هو ضحكوا وابتغوا لا يصح ان هذا الدليل مضحك ومبطل فان
 اسناد الاضحاح الى كل عجزه الى كل من ياتي بالاعاجيب والاعمال
 الضحكان شايخ وكذا اسناد الاجاد الى التواضع والمصاب ودرعي
 كون كل ذلك مجاز المنفرد وادامه اسنادها الى هذه الاشياء مع ان
 جميع ذلك ليس بفاعل بل يصح اسناده اليه تعالى ايضاً وان لم يكن فاعلا

قريباً

قريباً هو الذي يبيِّن كفى الربوا بجزء هذا ايضاً دليل على عجز حال
 المستدل وبتدريج شانه فان المسير هو الذي يدل على الطير وبتدريج
 المسافر ويكون مؤسلاً وخيراً حتى يامن من غائل القاطع للطريق
 وغيرهم من الالهة واما من وجد السير طائفة علم يرد في معانيه اللغويه ومن
 العجائب لا يستدلون باسناد العقل والاحياء الى العباد على خلقهم
 والموت في مثل قوله تعالى ومن قبل مؤمننا متعلماً وقوله تعالى ومن احياها
 فكانما احيا الناس جميعاً وامثال كثيره ويستدلون بمثل هذه الاية و
 الظاهر المراد بالتفسير هو خلق اسباب السير فاعلياً كان السبب اياً
 او غيره من المعاون والحوادث والزيادة واما بين السبيل من قواها
 الجنب والانس وغيرهما من اصناف الحيوان ما يمكن الا الله يمكن
 ان يجعل هذه الاية على ان الطير من الاجسام الثقله وهو بطبعه يعمل
 السفل ويسقط ولا يحفظ الله تعالى اياه من السقوط وليس المراد ان
 عدم السقوط فعلاً اختيارى بل انه مستدل في فعل اختيارى للطير كما
 عدم العور في الماد للسلحج مستدل في فعله الاختيارى من دفع الماد
 مما سكته وتحريكه لعمومه وسائر اعضائه الى التصلب والتقلص **قوله**
 المستدل اليه تعالى عبادة من خلق هذه الاعمال الاختيارية في الطير
 جزي بان الاساك حقيقه هو القبض على الشيء المنع عن الحركة وليس خلق
 الدفع والقبض البسط وما اشبهها في الطير اساك كالبعضه فلا بد
 الجواز فكما يمكن ان يكون عبادة عن خلق المذكور مجازاً يمكن ان يكون

نفس الالهة شدة
 وهو ان دور كشيء
 شدة كشيء

عبارة عن خلق الالات والاسباب والقوى التي يمكن الطير من فعله
ذلك في ذات الطير وفي الهواء ولا يرجح لاحدهما على الاخر في شرح المقادير
ان النظر من هذه الالام الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فصل اختار
من الجوان فان اراد بالوقوف سكن في الهواء كما هو ظاهر اللفظ فلا
معنى فان الطير لا يسكن في الهواء وليس مدلول الالام ان الله تعالى يسكنه
في الهواء ويوقفه وان اراد عدم سقوطه فليس من الالام الاختيار
ولسلك ان يجعل على ما شرحناه لكنه يحذف **قوله** ومنها ما تواتر معنا
من الاحاديث الدالة لا يخفى ان التقدير والتشبيه لا يستلزم التام
والايجاد مباشرة بل معنى التقدير هو العلم بمقاديرها وحدودها
يصلح لها وتديرها على وجه لا يخرج عن تلك الحدود ولا يعدي المقادير
القدره في امارها واجمالها وما اشبه ذلك ومن العلوم قطعا ان الله
قد علم ان كل احد ما ياتي باختياره وما يذرع من الالام وقد رها اسبابا
وقوى والالات يمكن فعلها ودواعي وشبهات يبلغ بها اليها و
منها باسباب قدر وحدوثها في ازمان واما يصلح المنع من تجاوز
تلك الحدود والتعدي عن تلك المقادير كي ينضب المصباح ولا يفتأ
الساد وهذا التدبير الذي قد علم مع قطعا ان العالم بجميعها محمدي
على هذا الجري المعين في مقادير صلاحها وسادها وخيرها وسرورها
ولا يقصر عن ولا يزيد عليه هو التقدير وهذا المعنى لا يفتيه احد من اصحابنا
ولا احد من المعتزلة الا من جعل لوازمه في ما يقول ولا يفتقر الى في

صحة الالام التي يمكن
فان الله تعالى لا يسكنه
في الهواء ويوقفه وان اراد
عدم سقوطه فليس من الالام
الاختيار

خفة

خفية وليس الكلام في تصحيح هذا هبل العوام من امثال اولئك لانها
وظن هذا القدر لا يقتضي الايجاد والتأثير مباشرة ولا يدل على محل
الذراع واما التشبيه فامرها فان التشبيه لا يدل على الفعل والمباشرة والا
تري انما يزيد وتناد ولا تفعل اما عند انضمام فقط واما عندنا فلا من كبرها
تريد ان يفعل جسدينا وقوامنا وخدماتنا انفعالا واعمالا فبما يتعلق بنا ولا
تفعلها واما هم يفعلونها **قوله** ولها ما ويلها من الالام ان كان ماد كونها مفصلا
التي ويلين المذكورين بل اكثرها تحقيق لعدم احتياج الالام المذكورة الالات
حتى يوافق مذهب التعديل بل تطابق نظرهما فارجح تأويل **قوله** فبارك
الحسن الحائقين صفة اجمع تدل على ثبوت مقدم من عينها الحائق والفضل
يدل على حائق غير الفضل حتى يكون مفصلا عليه **قوله** واحسن الكون الطين
ان كان احلقت بعني التصوير والنقش والتسوية لما سببه لعني التقدير الذي
هو من معاني احلقت ليكن من قبل ما نحن فيه وهو الاستدلال بالالام التي
تضمن الفاظا موصوفة بازاد الايجاد والتأثير وان جعل معنى الايجاد
والتأثير يكون تعلقه بمفعوله وهو مثل هيئة الطير من جهة شكله وصورته فلما
ان يكون مثل هيئة الطير عبارة عن نفس ذلك الشكل والتشبيه للشكل با
الشكل فاحلقت لها باعتبار خلق اسبابها من احركات والقبض والبسط
والجذب والذبح وشبه ذلك مما يتوقف عليه الشكل والصوره المحادية
الطين لانفس الهيئة فان النظر انفعال العبارة لا يكون الا بعد الحاق
الشكل بحدوثها والقال لكن انظر من الضمير المحمدي في ان يفتقر والمراد

صحة الالام التي يمكن
فان الله تعالى لا يسكنه
في الهواء ويوقفه وان اراد
عدم سقوطه فليس من الالام
الاختيار

في قوله فيكون طيرا لا يرجع الى هذا المثال لا بطريق الاستعداد ونحوه فان
الفتح في محل الشكل والهيئة لا في الشكل وكذا ما يكون طائرا وان كان
عن ذلك الطير المصور بصورة الطير ليكن ايقاع الحذف بهذا المعنى
وتعليقه به الاجازة ان حدثت صفة الشيء لا في انه حلق ذلك الشيء فلا
يقع للصياغ انه حلق الثوب الاحمر والبن يقيم او السهم والرجح ^{على}
انما ^{منه} او وجدها وعلى التقديرين لا وجه للاستدلال بهذه الايام
اسناد ^{منه} الى الهيئة باعتبار طوق اسبابها او الى ذي الهيئة باعتبار
حلق هيئة ^{منه} يحتاج الى ضرب من الخروج عن مقتضى الظاهر والانصاف عن
سنة التحقير ^{منه} ولكن فرق بين الجواز الذي يوجب الاستدلال وبين ما
لا ينافي به الاستدلال ان كان محل الحلق على كسب ذلك الشيء وعلى مطلق
التسبب ^{منه} او التحقير وان ادعى انه اقربا لمجازات فيجب حمل عليه
القدمتان في غير المغ ^{منه} قوله حتى احدثت لك منذ ذلك ما هذا ايضا
على ان المراد بالاحداث الاجراء ولا يوجب بعده فان الذكر كما ^{منه} بمعنى العلم
والفهم او بمعنى البيان والشرح واسناد فهم المعلم الى العلم بان ^{منه}
موجد لا واد بعيد بل النظائر موجه هو الله تعالى وبها ينسب ^{منه}
النظر الى العبد كسبلة بالنظر والعكس بالتوليد واما ما لا يحتاج اليه
فانه عند العبد ايضا واما البيان والتفسير فمما ينسب ^{منه}
المبين بجملة من الابتدائية ولو كان الذي ذكره هذا المعنى لكان ينسب ^{منه}
المفسر والكسر وان كان لا يفتقر وجب فان البيان والذكري وصل ^{منه}

باللام ^{منه} كما كان اللام المراد على العرض والاختصاص من دخلت على
المخاطب ^{منه} يهودي عن ان يدخل على الصبي المذكور استنباحا ^{منه}
وان كان مبعوثين فادخل كل من عليه بمعنى انه يهدى ومنه ^{منه}
ايضا لا تساعده على هذا فان الذكر بمعنى المفسر لاجده في شيء من اللغة
وفي كلام من يوثق به ^{منه} الصواب ان الاحداث ^{منه} بمعنى التجديد
الايمان بشي جديد حديث والذكر هو العلم والفهم والقول والحجزة
فيصير حاصل اسناد التكلم بشي جديد الى العبد واعلام شي جديد ^{منه}
كل فعل ينسب الى العبد ينسب ^{منه} اليه بل يلفظ الاحداث ^{منه}
في لا معنى له ^{منه} قوله تعالى ودها بين ابديتها فان الاستدلال
هو الايمان بالشيء الجديد البديع وكل فعل ينسب الى العبد ينسب ^{منه}
اليه لفظ الاستدلال والاختراع ^{منه} بواضعه ليس بمعنى الاجراء والحلول ^{منه}
هو اعطاء الوجود ^{منه} واما احد شيئا من هذين المبدئين في كتب ^{منه}
ولا نقل احد من المعتزلة ولا يفتقر صاحب الكشاف في شيء من ^{منه}
على انه دليل على المشارة ^{منه} ومن العبدان يكون اصحابا ^{منه}
على هذا المدعى ولا يفتقر صاحب الكشاف عليه وكان الصواب ^{منه}
هذه الايات في عداد القسم الرابع ^{منه} ولعل من لا يميز بين ^{منه}
قوله ان الايمان دليلان على مذهبه المعتزلة فاحتموا ^{منه}
استظهار اهلهم في الاستدلال على الجواب ^{منه} واجباته لما ^{منه}
لولا ان السابقة ان الكل يعلم من النظر في هذا الكتاب وغيره ^{منه}

سبب هذه الاعمال الصالحة فاما القائل في ذلك بعبودية
الخبره وانت خير ما فيه من العبد لتكليفه فان الظن بالابان
المراد في تعظيمهم الى العمل بحكم عليه وهذا المعنى لا يبعد ولا يفتقر
على تعريبه بل من الاسباب العاديه فايدوه وجود هذا التعريب
وعده على سواء **قول** فكل هذا في غير لفظ الكسب **قول** نعم ان لفظ
الكسب موضع في اللغة اصطلاح عليه لا شاعره ومن يجوز هذا
وهو نعم بعيد **قول** جيد وكف يمكن ان يقال لان اهل اللغة كانوا
تصوروا هذا المعنى الاصطلاحي ووضعوا استعمالوا هذا
بازاءه ان اصحاب هذا المذهب لم يقدروا منذ احدثوا هذا
المذهب على تقييد ذلك المعنى وتفسيره بصورة على وجه يمكن ان يعبر
عنه بحد يضبطه كما يظهر ذلك في كلامهم **قول** واما على
الامام يمكن ان يكون المراد امام الحسين فان المشهور نسبة هذا
المذهب اليه ويمكن ان يكون المراد امام الزائر فان الحق المقتضى
ذكر ان كلام امام الحسين يدل على خلاف المشهور ونسب الامام الزائر
ان لا يخصص عن الايات الدالة على ان العبد فاعل لفعله الا بالامام
ان مجموع القدره والداي مؤثر في الفعل وصاحب ذلك المجموع هو الله
ولا فرق بين هذا المذهب وبين مذهب المعتزله فانهم اخص بذهبن
الى ان قدره العبد وداي مخلوق لله كما اعترف به في شرح المقاصد
فانما يتحقق الفرق بين هذا المذهب ومذهب المعتزله اذا قالوا بان

قدره العبد وداي مخلوق للعبد والاشاعره تاده ينسبون **المقتضى**
هذا المذهب كما هو الظاهر ونقله المحققون وانه ينسبون اليهم
الاستقلال المحض لبتا في دليلهم عليهم فانهم فيهم الاستقلال لم
يتم اكثر ولا يلزم عليهم ثم الظن من الاستقلال الذي ينسبون اليهم ان
القدره مستقله ولا حاجه بعد القدره الى صميمه من غير العبد ان
كان القدره من غيرها وان الارادة والداي من العبد في ان
كون الارادة والداي من العبد يلزم من كلامهم ولا دليل عليه
واجب الحسين البصري واتباعه صرحوا بكون الداي من غيره **قول**
وغيرهم لم ينقل عنهم في ذلك شئ والامام نعم ان قول الحسين
يكون الداي من الله وتكون مع ذلك موجبا للفعل نيا في مذهب
اصحابه فان العبد موجب لفعله ولم يقل منهم انهم ينسبون
ان الداي من العبد ولو كان ذلك مذهبهم وكان المناقاة من هذا
لم يكن لوجوب الفعل بالنسبة الى الداي مدخل في المناقاة وانما
المناقاة هو استناد الداي اليه تعالى ثم انهم لم ينقل من الحسين انه
جعل الداي من الله بل اعانقل منه ان الداي موجب للفعل وان الفاعل
القادر لا يحتاج في تحققه في فعله الى الداي وحكم بما فاة هذا
الامر من كون العبد موجبا لفعله فهو كان الناقض بين قولهم
قوام من جهة كون الداي من الله وعدمه كان عليه ان يصرح بقطعه
من ذلك كله ان الاستقلال بمعنى عدم استناد الداي اليه نعم لا وجه

ليس في المعتزلة سواء كان اضرابا في الحسين ام غيره الذي يظهر
من كلام صاحب المواقف في تحريم النذاهب وضبطها ان المعتزلة
لا يقولون بتعلق قدرة الله تعالى بقدره العبد ^{الذي} الله تعالى
واستناد الثاني الى الاول ومن العلوم انهم يقولون باستناد العبد
تدبرهم قالوا باستناد قدرة الله اما بلا واسطة او بواسطة العبد
فلا يصحون في استناد القدرة اليه تعالى طلقا واستقلال العبد
بهذا المعنى في ان يقولوا باستقلال العبد بمعنى ان غير مستند الى
غير العبد بدون توسط العبد وذلك خطأ وخلط منشاء العصبية
والهوى والتحكيم وقد احياء فان المعتزلة والاشاعرة متفقون ^{على}
ان القدرة خلقها الله تعالى في المكلف ولم يخلقها في اجساد
لان الانسان جعل نفسه قادرا بعد ان لم يكن قادرا وان جعل ^{نفسه}
من اول خلقه قادر على حمل الاثقال وان اطاعة الجمل لها لازمة
لذا تصادفة كغيرها بما لا كذلك الممكن من القول ^{بصادرة} عنه
ايجابا ولو كان الفرق بينهم وبين الاشاعرة بهذا المعنى كان
الخلاص بينهم في امرين احدهما ان القدرة صادرة ^{عن} العبد
عندهم دون تعالى وعند الاشاعرة صادرة عنه تقادون العبد
وثانيهما ان فعل العبد صادرة دون تعالى عندهم وعند الاشاعرة
بالعكس من ذلك واستشهد الاول كاستنها الثاني بل العرف
بينهم وبين الاشاعرة في المقام الثاني حسب وبين جمهور المعتزلة

والجرح الحسين في ان الفعل بعد وجود الداعي هل هو واجب الوجود
الى العبد وليس بواجب بل يجوز له تركه من قبل نفسه كما يجوز تركه
الفعل من قبل الموانع وهذا يظهر ان قول بعض الاشاعرة بان الله
يخلق في العبد القدرة والداعي وهما يوجبان الفعل لا يجزى عن قول
المعتزلة بان العبد خالق الفعل نفسه الا بان الفعل واجب
بالنظر الى العبد وغير واجب ويرد عليه ما استدلوا به على بطلان
مذهب المعتزلة من العقل والنقل حتى ان العلم التفصيلي اما
ان يلزم فيما ذهبوا اليه الا يلزم فيما ذهب اليه المعتزلة ومن عليه
تعارض الارادتين وهم حتى الى ان ينسحق الوجود من جهة السكن على
فعل الغير وكذا قوله تعالى خلق كل شيء امانا في مذهبهم ايضا
او لا ينافي مذهب المعتزلة ايضا وهكذا الى ان ينسحق الوجود
معناه من ان الكل بمشيئة الله وقديره كما يظهر افعال النظر
في تلك الادلة فليست امل نصارا الحاصل ان قولهم بهذا المذهب
لا يتميز عن مذهب جمهور المعتزلة ولا عن مذهب بل الحسين
في جريان كلامهم الثاني في نفس المعنى والمصير والعجب انهم يطولون
مذهب بل الحسين وينسبون الى الشيع من القول ولا ينسبون
الامام المذكور ولا يتابعه اليه مع اتحاد القول فامل ^{قوله}
واجيب بما سياتي من ان فعل العبد اراده الله اه هذا الجواب
ظاهر الفساد بالنسبة للايات المذكورة على التوزيع فان مجرد

موافقة الفعل لارادة العبد من دون ان يكون له مدخل في الفعل لا يصح
يقولون كذا او ما منعك ان تفعل كذا الى غير ذلك ولو صح ذلك
لكان يصح ان يقول الانسان لا تطير الى السماء ولم لا تلبس الحديد
لم احدثت على الارض وكيف تموتن وكيف تدبل وتضرب وما
لا تطير وما لك مع ضامن وضع جبل على جبل فان جمع ذلك افعال
وتعترك من العبد لعم قدرته على التأثير فيه وواقعه صفة اخرى له من
شكل ولونه وقدره وان لم تكن تلك الصفة مؤثرة في الترتيب ولا في ترتيب
الارادة الموافقة لترتكب الايمان وفعل الكفر مع عدم تأثيرها فيه ولذلك
اصح وبين تلك الصفة فانها ايقم موافقة مقارنته وغير مؤثرة واما الايمان
الذي اولى ان فعل العبد بمشيئة فلا يصلح جوابا ايضا فانما هو الموافقة
لا يصلح للترتيب المذكور الا ترى ان لا يصح ان يقول من كان من الاخرج فليس
ومن كان من بني اسرائيل فليهود او من كان مصيره الى الجنة فليؤمن ومن
كان مصيره الى النار فليكفر ولو كان الامر على هذا الموال كان لعلين
بمشيئة الله تعالى اولى والقرى في قبول اهل العقول فكان من اجاز ان يقول
ومن شاء الله ايمانه فليؤمن ومن شاء الله كفره فليكفر اعلوا ماشاء الله
ان يعمله الى غير ذلك ومن المعلوم لكل احد انه غير صحيح ولا مقبول عند
اولي العقول واعلم ان المحقق الضار اني اصاب من الايات الاولية للعلم
على الترتيب بما حاصل ان الخطا مع الجهال الذين لا يعلمون هل
الموانع التي خفيت على خدات علماء القدر فكيف يجهال وهو لا يعلم

يعلمون تتحقق تلك الموانع الخفية حتى يجسروا ويغذروا باننا انما تركنا الايمان
لاشدة الموانع واعطوها واسدها فوقع عليهم الالزام والتوبيخ المذكور
وانت حين بان الالزام والتوبيخ المذكور لوجه باعتبار جهل الخاطئين
لتطرق هذا الاحتمال الى كل توبيخ والى كل حكاية وجزر محتمل ان يكون
التوبيخ على ترك الايمان مثله لا لوجه بل لان الخاطي طلب بحسبه قبحا وانا
انجز عن الواقعة المعينة لا لصدته بل لان الخاطي طلب فجع وبحسبه صادقا
الذي هو ذلك ثم ان حسن الخطاب اذا كان بناء على جهل الخاطي بحقيقة
الحال التي ينشأ منها اجواب لم يحسن منها اجواب من التكلم بعلام
حقيقه بحال وانها نهيها الى الخاطي طلب فانه بمنزلة تعليم اجواب وتلقينه ايضا
فان في الامنة من يعلم تلك حقيقة وان العبد لا يتأثر في الفعل بانواع
ان لا يكون تلك التوبيخات الواردة في الايات والروايات متوجهة
هؤلاء فلا يكون قاطق اهل السنة واصحاب الحديث والذين يرتدون عن
الدين من دون ان يرجعوا عن هذه المسئلة ومن كان من اهل الشرك
وارباب الملل معتقدا تلك المسئلة لا يصح توبيخه بمثل هذه التوبيخات
مخاطبة بذلك لو هذا كما نفى لاجماع المسلمين فانهم لا يتعلمون في
اشكال هذه يصح ان يتوجه الى كل من كان على الكفر والنسق ولم يزلوا
واختلوا والامرون بالعرف والناهون عن المنكر الذين يقومون
شرائع الدين ايمانا واحقا بايقون فراجع الايات وروايات
على المناق والكفار في بلاد الاسلام ولا يخصوصها بمن يعتقد الاشكال

مذهب الاشاعرة كما نرى في البطلان وان تصور احزن والتم عليه
 كعدم زيد على فعل عمرو وخرز عليه فان الاول غير متصور بخلاف الثاني
 والقول بان ما لا يتصور للذم عليه هو الفعل القائم بغيره والقائم بالذم
 يتصور بغيره عليه وان لم يكن الوقوع فعل غيره وكذلك السنين والمخزلات
 بدم من قام به هذه الافعال عليها غير متصور وبما يتصور بغيره على
 القائم بالغير اذا كان صادرا عنه كالافعال التوليدية لانها لا تقوم انما
 يندم على احداث الفعل التوليدية في الغير وهو قائم بالنام ولا يندم
 على المولد واما الفرق بالكسب ومقارنته القدره فقد عرفت انه لا يرجع
 الى طائل **قوله** وقد عرفت في تحريم حمل النزاع ليس من الشارح يعني ان
 هذه الايات انما تدل على قيام هذه الافعال بالعباد وليس النزاع فيه
 لا يدل على ايجادها فان الاسناد لا يتوقف على ايجاد المسند اليه
 كما في جاع ونحوه بل الى غير ذلك وان لم يكن متانيا لايجاد له كما
 قولنا امانة الله واحيا ورزق وهدى وما اشبهها وهذا انما لو كان
 الاستدلال بحجج اسناد الافعال الاختيارية للعباد اليهم وهو غير متعلق
 الاستدلال في الآيات الاولى لم يقع باسناد الايمان اليه بل المراد الاستدلال
 باسناد اقامة الصلوة اليه وهو فعل العبد ما اطلاق اقامة الصلوة على
 كون العبد مجتهدا للصلوة بعيد وكذا ارادة الاستمرار والقيام عليها
 وتزجيها وتشيدها بعيدا فانه العبد لا يرى انه لا يصح اسناد اقامته
 اجمعه الى العبد والمقصود الاستدلال بقولها الايات وفي الآيات الثانية
 عبارة عن حديث النفس والتفكر الذي يمكن المراد منه الاخذلان في افعالها

وان كان لا يتصور ان يكون
 في قوله لا يتصور ان يكون
 في قوله لا يتصور ان يكون

والوام

والقرآن المجيد او الاعقادات الباطلة والتجاذف الحامله على البنيان
 ولا يتصوره فعل اسناد الى الشيطان سوى احداث التحليل الحامل
 على العقيدة الباطلة والارادة الربيه واثبات صلواته كحديث النفس
 الشيطان بحيث يعقبه حوال قلب الانسان وان لم يكن له دخل في ذلك
 الاحوال تعسف بل انما ذكرنا من انما ان لا يكون له فعل قائم به
 بغيره بالنسوسه او يكون الفعل القائم به هو احداث التحليلات والقرآن
 في القلب وبغيره حديث النفس تشبها لهذا الفعل به في افعالها
 عن احساس الظاهره ولا يتصور اثبات امر غير ما يقوم بالانسان
 ايجادا واثباته يكون قائما بالشيطان واما ما بين الاثنين فللعلماء
 من حيثهما وشكهما في انهما هو نفس في ايجاد العبد لفعله ولا
 ضرورة في حمله على ايات تضمن اسناد الفعل الى العبد فحسب حتى يرد
 عليه انه لا يدل على حمل النزاع **قوله** والنصوص اذا تعارضت لم يقبل
 شهادتها وانما حيزه بما فصلنا وبيننا فيما سبق ان طائفة من النصوص
 التي تمسك بها العديلة غير قابلة للتأويل ولم اتفق بعد على ان يمكن
 التمسك به من جانب المجريه لا يكون الوجهان فيه متساويين او ما يربو
 العديلة ظاهرا **قال** المصنف والترجيح معناه يمكن على بعد ان يكون اشارة
 الى ما ذكرنا من ان ما يتمسك به العديلة غير قابل للتأويل في بعض المواضع
 بخلاف ما يتمسك به المجريه كما اشرنا اليه **قوله** منها ان لا يستدلنا
 بباطل المدح والذم **قوله** اقول هذا الوجه يتضمن ما ذكره سابقا بقوله
 الايات الواردة فالامر والعهدي والمدح الا انه حذف في بعض المواضع

في قوله لا يتصور ان يكون
 في قوله لا يتصور ان يكون

ة واصناف بعضها لم يذكر فيناست من ارسال الرسل وانزال الكتب
 وكما انزله فيما سبق من حيث انه ذاته على ما ذكره لانه كان بعد ذلك
 الايات التي لا يمكن ان يستدل بها وانه اورد من جهة ان الضال يتحقق
 ضرورة من دين الاسلام بل الملل كلها فان اهلها مطبقون على تحقق
 المدح والذم الى آخره كما ذكر ولا يخفى ان هذا الفرق وكثير الوجوه والذ
 بمعنى غير مستحسن بل فيه شبهة الشناعة والبساعة ثم قد ورد في غير ما
 بان اختيار العبد اعادة لقوله والضرورة قضت باسناد افعالنا
 ان هذا الجواب اما ان يكون مبنيا على تسليم الحسن والتبع العقليين
 او على منعه فعلى الاول نقول حاصل هذا الجواب ان العقل يفرق بين
 الخالي عن مصاحبة القدرة الغير المؤثرة العظمة والقياس لها وان يتبع
 عنده تعلق المدح والذم والامر والنهي الى غير ذلك بالاول ولا يصح
 عنده تعلقها بالثاني وفيه نظر فان الاشاعر جازمون ومصرون
 بانه على تقدير القول بالعقلين منها الفرق بين الجبر والاعتقاد
 قاطع به ولا يشك ذلك وعقل في انه على تقدير حصول الحسن والتبع في الا
 بدون وضع الشارع لا فرق بين الجبرين فلا امتياز ايضا قد صرحوا بان
 اذ لم يستقل العبد بفعله بل احتاج الى داع من فعل الغير يجب عنده
 العبد كما هو مذهبنا في الحسين للحسن المدح والذم والثناء والثناء
 ونظاؤها كما يمكن فرق بينهما وبين مذهب الاشعرى في الجبر من جهة

بطلان تلك الامور وتبع تعلقها بالافعال وادعوا بانه تعلقها
 بينهما على تقدير كون العقل حكما وجعلوا الفرق بينهما على مذهبهم
 على مذهبنا لا شاعره تحكما باطلا يعرف العقل بطلانه بل توقف ونظر
 من المين ان اذا علم العقل بطلان الفرق بين ان يكون العبد فاعلا مع
 شائبا الوجوب وعدم الاستقلال وبين ان لا يكون المهيكل فاعلا
 يعلم بطلانه بين ان لا يكون العبد فاعلا ولا يصاحبه شيء معطل معزول
 وبين ان لا يكون فاعلا ويصاحبه شيء معزول اولى وعلى الثاني يكون
 الجواب مبنيا على الفرق بين الجبرين في جواز ان يصطلح الشارع على
 المدح والذم على الجبر الخالي والجبر الذي يصاحبه شيء معطل غير مؤثر بل
 ولا صالح له وعدم جواز الاول ان كان بمعنى مشاعره ونفسه كما ذهب
 اليه بعضهم من اشاعه تكليف ما لا يطاق وان لم يكن فيهما فسادا
 لان تعلق المدح وشبهه بالجبر امر عقلا ولا يمكن قطعا وانما
 وما ذهب اليه بعضهم من اشاعه التكليف المذكور وانما هو اشاعه التكليف
 بالتح لا بالمكن الذي لا يمكن التكليف من تكليف تركه مع ان تمام ذلك
 وجوها من الحلال والبطلان وان كان بمعنى تعلق العقل فلا معنى لذلك
 عندهم لانه خلاف مذهبهم والفرق من ايقان ليس الكلام فيه وان كان
 بمعنى تعلق الشرعي فلا دليل في الشرع يدل على عدم تعلق التكليف بقرآن
 بالجبر الخالي والمصحح بما لا اثر له ومن رام الفرق فقد حاول ما لا يمكن
 الا ان يقول الاجماع دل على بطلان تعلق التكليف وما يتبعه بالجبر

ان العقل يفرق بين الجبرين في جواز ان يصطلح الشارع على
 المدح والذم على الجبر الخالي والجبر الذي يصاحبه شيء معطل غير مؤثر بل
 ولا صالح له وعدم جواز الاول ان كان بمعنى مشاعره ونفسه كما ذهب
 اليه بعضهم من اشاعه تكليف ما لا يطاق وان لم يكن فيهما فسادا
 لان تعلق المدح وشبهه بالجبر امر عقلا ولا يمكن قطعا وانما
 وما ذهب اليه بعضهم من اشاعه التكليف المذكور وانما هو اشاعه التكليف
 بالتح لا بالمكن الذي لا يمكن التكليف من تكليف تركه مع ان تمام ذلك
 وجوها من الحلال والبطلان وان كان بمعنى تعلق العقل فلا معنى لذلك
 عندهم لانه خلاف مذهبهم والفرق من ايقان ليس الكلام فيه وان كان
 بمعنى تعلق الشرعي فلا دليل في الشرع يدل على عدم تعلق التكليف بقرآن
 بالجبر الخالي والمصحح بما لا اثر له ومن رام الفرق فقد حاول ما لا يمكن
 الا ان يقول الاجماع دل على بطلان تعلق التكليف وما يتبعه بالجبر

الجردون الجبل المصوب ^{وكان} ان القابل بالبحر المحض لا يسلم الاجماع وبطلان
 قتل الكليف ^{بكونه} من جهة السيلين القائلين بالكليف الشرعية بان
 ظلت عليهم يستدلون على الفرق بان النصوص الواردة عن الكليف
 بما لا يستطاع وليست الواسع يدل على نفي الجبل المحض ويدل على القدر
 قطعاً ولابد العقل والنقل على بطلان القدره الموثقه بنت القدره
 الغير الموثقه قلت لما جوزتم ان يكون القدره مجرداً عن التاثير وسمي
 ذلك قدره فاولاً ان يجوز تسمية الحاله التي يورث عملها اضطراراً
 قدره فان تمسك بان القدره التي تقول لهما تسلف بالترك ايضاً كما
~~تسلف~~ الجبل المحض فانه لا تسلف بالترك اذ احب بان
 الحاله التي تسلف القدره ^{فان} تسلف بالترك وان تعلق بطرف الفعل
 والترك وكون الاول اولى بان يسمى قدره بالنسبه الى الثاني فلما
 الكا بره بل الثاني اولى وايضاً لا معنى لكون القدره عندهم متعلقه
 بالطرفين فان الكسب يساوق الوقوع فأي طرف كان واقفاً فهو
 المكسوب والقدره الكاسبه يساوق الكسب فكلا كسب للطرفين
 الواقع كل قدره عليه ولو تكلف متمكف ان يجعل القدره الكاسبه
 مشترك بين الفعل والترك مثل ما سبق من ان القدره اجماعه مشترك بين
 الكسب من جعلها تاثيراً على الجبر فأي مشترك وانما اثيرتها
 مشترك متعلقه بالطرفين ^{لكن} مشترك في الجبر المحض فان في حاله اجتماع
 الطرفين فاسم يكلم ان يقولوا فائدة الامر والنهي تمام ^{بمعنى}

والحاد التي ^{تسلف} القدره الموثقه وان
 يرتبط بطرف الفعل والترك

استدلوا بسنده الى القبطان وهي وان ^{كانت} عباره ^{لها}
 الجبر كما ارتش قلده كما خلق الله تعالى في امره كما ارتش ^{وعلم} ^{بأن}
 وقد عوي بالفرق بحكم على ان الاشاعره مصرحون بان القدره التي يتق
 محضه بالواقع من الطرفين ^{فان} الكلام ساقط عن اصله ^{فان} على ان المدح والدم
 قد يكونان ^{ان} اذ لا يفرق المدح والدم بحسب الصورة والشكل واللون يكون باصفاً
 الخليله فذلك المدح والدم عبارة عن الوصف بالجمل وما يوافق الطبع ^{والجسم}
 ليس الكلام في المدح والدم بهذا المعنى ^{فانه} لا يشبهه في عدم اشتراطه بالاش
 والقدره بل المولد به بالمدح هماً بالدم ما يساوق اللوم والقاب ^{للعيب}
 وبالمدح ما يصانده من التحسين والايام والاستزاده والترغيب ^{وان} ارا
 بالمدح والدم بحسب الاملاق وتجهتها فان يلزم عليها فن المعلومات ان الاملاق
 التحسين والدم متوحد شيئاً ^{ويع} العبر ان الذي يمكن المدح والدم بها لا يتق بها
 مصدر ان الامان يرجع الى ما يجري الاحتمال الاول من حسن الصورة ^{والهسته}
 وشبهها وقد عرفت ما فيه ^{فان} الخلق والممكن ان يكون امر الاختيار واحداً
 وقاد الكلام فيه كافي الاول ^{فان} ان اللوم عليه لا يتصور ولا التحسين ^{والاستزاده}
 فم لو لم يكن صدور الامتثال عنها اضطرارية ^{فوج} المدح والدم بالمعنى المذكور
 على نفس المتساوي ^{فان} دون مباديها وان كان اختياراً ^{والمدح} والمدح والدم
 نفسياً ^{باعتبار} انها مولده عن افعال النفس ^{وتسبح} توجيه المدح والدم على
 المولد فظهر انه لا يمكن ان يوجد وجهه ^{فان} توجيه المدح والدم بالمعنى المذكور
 كلاماً ^{فان} الى الخلق من حيث امتثال الايمان ^{فان} ثبتت قاعدة الكسب ^{والمدح}

الجزء دونها فانما يراه بحيث يقال يكون على هذا الصفة بل وان
تقول المثل والاولا فيكون محل النزاع يكون اللوح والذم باعتبار الجملة
كان المراد بالجملة المقابل لفظا عليه ما يحصل في صورة الكسب الذي يقول
الاشاعره وان كان المراد بها ما لا يحصل فيها بل ما يختص بالجملة الذي
موجودا ولا كاسبا والمراد بالفا عليه ما يعم الكسب المصطلح في مجموع
قبل ثبوت محل النزاع ولا بعده **قوله** وان الثواب والعقاب لما كان فعل الله
قد مر عند الاشاعره وتكرر في هذه الكتابين عقاب من لا يستحق العقاب
ظاهرا للظن لكن الاختيار لما يكون ظاهرا ووضع الشيء في غير موضعه وتجاهل
على اهل من النظر ويشتم من الالف بالعادة والافان لان الشيء الذي
ويستمر لان يتصرف فيه كيف يشاء ولا يرد عليه اعتراض ولا يسل انما يفعل
استحسان الكلام انما هو في ان مثل عقاب المصطفى بقره قولا وليس في الشرح
شرا اذ لم يرد في الشرح في الشرح عن مثل هذا الفعل في حقه ولا
عموم بحيث يتعلم ولا يحصل له معنى ايضا واذا كان الكلام في حقه فلا يخفى
ففي حقه قولا بالمالك غير صحيح على قاعدة التخييل والتخييل في التسليم او عمل الملك القاعد
لا فرق بين الملك وغيره في الاصح عليه في التصرف في الاشياء سواء كان ملكا
غير ملك وكان ثم بواحد الجواب على الشرح وتسلم تحكيم العقل وقرين الملك
تم تعود الى عبارة الشرح فيقول قوله القرب والالتفات لما كان محل
لاستناده في ذاته لان غير ذلك ايضا لو تاب مجورا وغير مستحق او عاقبه كما
قربا وعقابه من فعله فكم يكن فرق بين المالك الذي هو الله الخالق والاشياء

والاشاعره
في قوله
قوله وان الثواب
والعقاب لما كان
فعل الله

وغيره

وغيره مع انهم خصصوا هذا الكلام بقا والاول
من قوله يعني ان حلقه واصله لم يصح عطف الخبر اليه
ويعاقب كانه اذ اختلف والذم انما ليس تصرفا في حقه الا ان يحل عليه
عند عطفه مضاف في المسند اليه يكون المعنى ان ما يتبعه مما سطره واول
والصواب واليقاع على غير الختام وتصرف فيها هو حقه ولم يوجه السؤال
عليه روح يوجه ان على تقدير الحسن والعقاب العقاب لا يكون ما يتبعه من
يعاقب ملكا بل يجب ان يكون المشاب والمعايير ايضا كالمعروف في
فوق الكلام قصورا لان يكون قوله وتصرف فيها هو حقه من ثم انحر الاول
وكما تفسر بل هو اشارة الى قد اخذ والمعنى ان ما يعاقبه لما كان من
معلولا لا وتخلو قارة ومع ذلك التصرف في ابقاء على العاقب والمعاد
بغيره ان الكلام كان في هذا النوع من التصرف تصرفه في حقه وملكه
الجدد المعاقب يوجه السؤال ولم يكن العقاب يتبعه روح منطوق على المعنى
في هذا المقام لكنه التمسك التمسك التمسك وهذا ان قوله فيه الحق
ليس المراد به ما حقد ان يتصرف فيه كيف شاء فان اخذ هذا المعنى في
سلم الا يحسن في هذا المقام لان الشارح في الجمول الذي يفصل
انادته ما تحب وليس واداه مقصد يراد افاذته بل المراد به ان يخلو
لكن في هذا التعبير انهم وتروى للمطوب ومخادع للعقول الضعيفة
ولا يخفى ان التمسك بقوله لم يخلو الله الاخر اعقب من ان لا يخلو
المقصود ولا يسل بل هو فاسد من وجهين الاول ان معنى على ان

ان
على
الاول

معلول
قوله ان الاول
قوله ان الاول
قوله ان الاول

المجردون في الدنيا والآخره ^{بواحد} كاي قاع صاحب موسى بالعلم ^{بالحق} مع
تعالج ولا يفتقر ^{لغيره} من عدل كما في القاع صاحب موسى بالعلم ^{بالحق} و
كان العلم من خارج ^{بالحق} فله عشر اشكالها ومن جاء بالسيء فلا يجزي الا
ما قضيه للعدل ^{وهو لا يظلمون} بقص الثواب وزيادة العقاب ^{وهذا}
فالمبعض في ان لو زيد في عقابه كان ظلما ^{وقو كان للمالك ان يصرف في ملكه}
كيف يشاء ^{ولم يوصف بالظلم} والقيح ^{ليكن لو وصف الزيادة في العقاب} يا
لظلم ^{وجر واردة ما يشبه الظلم} من الظلم المنق ^{قد عرفت ما فيه وايضا} فان
انه مما كثيرا يفعل ^{ببإرادته} ما لو ضل عنه ^{كان ظلما} فانه تعالى ^{لست بمرءية}
في انواع الامراض والافات والاعاقات والوالت بالهدم والسقوط
من شاق وشديد ^{الترغ ولو ضل عنه} ومثل ذلك ^{كان ظلما} فانه
لنقى ما يشبه الظلم ^{عنه ومنها قوله تعالى} وما كان ربك ^{مهلكا} القريب ^{بظلم}
واهلها ^{مصلحون} ولا يمكن حمل الظلم ^{على اهل القري} لمنع قوله تعالى
واهلها ^{مصلحون} من حمل الظلم ^{على الشرك} والاصلاح ^{على ترك النبا}
والاصلاح ^{على عدم جوب بعضهم} على
بعض ^{واخذ بعضهم} اموال بعض ^{واتلوا من القرآن} والامل ^{وان قار}
انواع الكفر والعاصي ^{مصحح ويدل على ايات} فمن جعلها ^{قوله تعالى} كما كانت
تلك ^{اي في حكم} عقابكم ^{تلك صون} مستكبرين ^{بساير} انهم ^{من}
على استحقاقهم ^{العقاب} وان لا يرحم ^{جوارهم} ولا يسمع ^{استغفانهم} بانك
الايات ^{والسرا} عن استماع ^{اصح} وما ^{الشبه} يذكر ^{بعضهم} على

بعض

بعض النصب ^{وايضا} والسبي ^{والقتل}
قوله تعالى ^{وليد} والافاح ^{الطارا} وهذه ^{الايات}
ان علم العذاب ^{هو الكفر} والفسق ^{دون} خصوص ^{بعضهم}
بعض ^{ومن جعلها} قوله تعالى ^{تكون} بوجه ^{فكانوا} من المهلكين ^{في}
على تكذيب ^{موسى} وهرون ^{في التوحيد} وجميع ما جاء ^{ولم يد}
بنبي ^{سبل} بالقتل ^{والذبح} وشبههما ^{ومن جعلها} قوله تعالى ^{قبل ذلك}
فان بعض ^{بعضهم} بعضا ^{وجعلناهم} احاديث ^{وقوله} قبل ذلك ^{فاخذتم}
تفسير ^{بالبحر} جعلها ^{معتادا} لم يترتب ^{الاهلاك} الاعلى ^{التكذيب}
والاشراك ^{وقد صحت} قبل ذلك ^{قصه} فوج ^{وانه امرهم} بالتوحيد ^{فانكروا}
ثم ^{رتب عليه} اهلاكهم ^{وقال} لا تخافوني ^{الذين ظلموا} انهم ^{معتدون}
احال ^{انهم} جعل عنهم ^{غير الشرك} ظلما ^{ومن جعلها} قوله تعالى ^{واذا ارادنا}
ان ^{نصلح} امرا ^{نمطر} منها ^{فصنعوا} فيها ^{مخيرا} عليها ^{القول} فذريتها
تدبير ^{وقوله} تعالى ^{وقوله} الله ^{ملا} فترية ^{كانت} امنة ^{مطهرة} الى قوله تعالى
فاخذهم ^{العذاب} وكانوا ^{ظالمين} وفي ^{ها} الايتين ^{دليل} ظاهر ^{على}
ان ^{العذاب} منوط ^{بالكفر} وتكذيب ^{الرسول} ولواستقرات ^{ايات} الكتاب
وجدت ^{ما يدل} على ^{بطلان} هذا ^{التفسير} لكتاب ^{الله} كثيرا ^{فوق} الله ^{الذين}
يعتدون ^{على} الله ^{الكذب} وقد سبق ^{في} اوائل ^{هذا} الحديث ^{فقد} مما ^{يؤيد}
على ^{بطلان} القول ^{بان} المالك ^{لا} يقع ^{منه} شي ^{من} الصفات ^{في} ملكه

سنة

بعض النصب والسبي والقتل
قوله تعالى وليد والافاح الطارا وهذه الايات
ان علم العذاب هو الكفر والفسق دون خصوص بعضهم
بعض ومن جعلها قوله تعالى تكون بوجه فكانوا من المهلكين في
على تكذيب موسى وهرون في التوحيد وجميع ما جاء ولم يد
بنبي سبل بالقتل والذبح وشبههما ومن جعلها قوله تعالى قبل ذلك
فان بعض بعضهم بعضا وجعلناهم احاديث وقوله قبل ذلك فاخذتم
تفسير بالبحر جعلها معتادا لم يترتب الاهلاك الاعلى التكذيب
والاشراك وقد صحت قبل ذلك قصة فوج وانهم امرهم بالتوحيد فانكروا
ثم رتب عليه اهلاكهم وقال لا تخافوني الذين ظلموا انهم معتدون
احال انهم جعل عنهم غير الشرك ظلما ومن جعلها قوله تعالى واذا ارادنا
ان نصلح امرا نمطر منها فصنعوا فيها مخرها عليها القول فذريتها
تدبير وقوله تعالى وقوله الله ملا فترية كانت امنة مطهرة الى قوله تعالى
فاخذهم العذاب وكانوا ظالمين وفي ها الايتين دليل ظاهر على
ان العذاب منوط بالكفر وتكذيب الرسول ولواستقرات ايات الكتاب
وجدت ما يدل على بطلان هذا التفسير لكتاب الله كثيرا فوق الله الذين
يعتدون على الله الكذب وقد سبق في اوائل هذا الحديث فقد مما يؤيد
على بطلان القول بان المالك لا يقع منه شي من الصفات في ملكه



المردودون
في
الكتاب
الاول
الجزء
الاول

خطی

۳